

Reguláztalan tapasztalat

A tapasztalat értelmezése Gadamer-nél és Adornónál*

Az alábbi dolgozatban a reguláztalan tapasztalat, a nem standardizált, uralhatatlan tapasztalás jelenségét vizsgálom: ez a megfogalmazás elsősorban az új megjelenését és a meglévő elvárások keresztülhúzását tekinti tapasztalatnak. Ilyen felfogást dolgozott ki Hans-Georg Gadamer és Theodor W. Adorno, s bár utóbbi nem mindig állította kifejezetten előtérbe a tapasztalás fogalmát, azt mégis szorosan hozzákapcsolta a gondolkodásának központját alkotó nem-azonos elképzeléséhez. Meg kell említenem, hogy Tengelyi László közelmúltban megjelent *Tapasztalat és kifejezés* című munkájában részben a tapasztalat ilyen értelmét tartotta szem előtt.¹ Tengelyi átfogó megközelítését úgy fogalmazza meg, hogy munkájában az újról számot adni képes tapasztalatfogalom érdekelte a fenomenológiai hagyomány meghatározó alakjai esetében. Jelen dolgozat korlátozottabb célokat követ, amennyiben Gadamer és Adorno gondolkodásának összefüggéseibe ágyazza a tapasztalat fogalmát. Ennélfogva egyrészt arra keresek választ, hogy az említett szerzők gondolkodásában van-e a tapasztalat gondolatával ellentétes tendencia – erre példa Gadamer esetében a klasszikus művek újra és újra érvényesülő hagyományának gondolata –, másrészt arra, hogy milyen megfontolásokat lehet egyáltalában véve felhozni a tapasztalat ilyen értelmezése ellen.

A tapasztalatot az újkori filozófiai hagyomány, nem függetlenül a természet-tudományok diadalmenetétől, az érzékszervek számára feltáruló szabályszerűségként szokta megragadni. Ha ezt regularitás-modellnek nevezzük, akkor ezzel

* A dolgozat az MTA–ELTE Hermeneutikai Kutatócsoport keretében és az OTKA K 81997 számú projektjének támogatásával készült.

¹ Lásd a következő jellegzetes megfogalmazást: „a »tapasztalat« [...] ha helyesen értjük a szót, anélkül hogy eleve elvonnánk az élett, olyasmire utal, ami előre láthatatlan, és meglepetésszerű újdonságként érkezik el a tudatba. A meglepetésszerű és váratlan újdonságok természetüknél fogva csak a tudat által táplált várokozásokat mintegy keresztülhúzva juthatnak érvényre” (Tengelyi 2007. 16). „A vélt lehetetlenségek valóságba való átfordítása révén a tapasztalat érzékelhetővé teszi, hogy miben is áll a valóság valóságjellege” (uo. 346). Érdemes megjegyezni, hogy Tengelyi számára a tapasztalat ezen értelmének előnyben részesítése a tudat erős pozíciójának husserli öröksége miatt kézenfekvő.

szemben beszélhetünk a tapasztalat esemény-modelljéről, amely a tapasztalatot alapvetően egy új belátás eseményének, megtörténéseként tekinti. Az új belátás, az új felmerülése ebben az összefüggésben az elvárásainkra és előfeltevéseinkre vonatkozik. Az új nem egyszerűen azt jelenti, hogy az elvárásainknak megfelelő lehetőségek közül valamelyik bekövetkezik, hiszen ezeket a lehetőségeket eleve ismertük és számoltunk velük – például amikor megállapítom, esik-e az eső, vagy amikor mérem, mekkora gyorsulással esik a Föld középpontja felé egy test. A tapasztalat esemény-modelljének értelmében akkor szerzünk tapasztalatot, amikor valami új, valami váratlan keresztülhúzza és átrendezi elvárásainkat. Az alábbi dolgozatban két belátást szeretnék érvényesíteni ezzel a megkülönböztetéssel kapcsolatban: Egyrészt az új felmerülése, szóhoz jutása és megfogalmazódása csak az esemény-modell alapján ragadható meg kielégítően, mivel a regularitás-modellnek nincs mondanivalója erről. Másrészt a megfogalmazódás figyelembe vétele a tapasztalat érzékiségénél tágabb értelméhez vezet (például a gondolkodás tapasztalatához, az esztétikai tapasztalathoz). Mondandóm veleje úgy is megfogalmazható, hogy a tapasztalat hagyományos értelmezése a megnyilvánuló rendre és annak szabályszerűségére helyezi a hangsúlyt. Ez az értelmezés eleve nem teszi fel azt a kérdést, hogy miként jelentkezik számunkra az ilyen rend, hiszen az foglalkoztatja, hogy a tapasztalás során *rend* mutatkozik meg. A jelen összefüggésben tárgyalandó Gadamer és Adorno gondolkodásának közös nevezője, hogy a tapasztalat értelmezésében arra helyezik a hangsúlyt, ahogy *rend mutatkozik meg* számunkra, azaz ahogyan előzetes tudásunk és előfeltevéseink semmissé válnak, szertefoszlanak annak hatására, ami megmutatkozik. Kézenfekvő a kérdés, mi a kapcsolat a két értelemben vett tapasztalat között. Gadamer, mint látni fogjuk, reflektál erre a kettősségre, és minden tapasztalat lényegi történetiségéről beszél, értve ezen, hogy minden tapasztalat megszerzésére jellemző az említett negatív mozzanat. Ez a gondolat egyben azt is jelenti, hogy nem egyszerűen a „tapasztalat” kifejezés két eltérő szóhasználatáról van szó, amelyek egymáshoz való viszonyában voltaképpen nem is lenne megoldandó tárgyi probléma.

A rend és szabályosság aspektusa további pontosítást tesz lehetővé: a tapasztalat hagyományos felfogásában ugyanis a rend és a szabályosság mindig ugyanannak a rendje, szabályszerűsége volt. Gadamer és Adorno számára viszont az, amit tapasztalatnak akarnak nevezni, nem jellemezhető azonossággal: amit tapasztalunk, az nem „ugyanaz”, mindig más és más jelentkezik újként, és húzza át ezzel elvárásainkat. Ezt a tényezőt Adornónál már terminológiai szinten aláhúzza gondolkodásának kulcsfogalma: a nem-azonos. További közös vonása Gadamer és Adorno gondolkodásának, mely nem hagyja érintetlenül a tapasztalatról alkotott felfogásukat, hogy vizsgálódásaikban nagy szerepet játszanak olyan jelenségek – többek közt a műalkotások –, amelyek kivonják magukat a végérvényes nyelvi megfogalmazás alól. Ezzel nyelviség és tapasztalat kapcsolata eleve sajátos perspektívában merül fel.

Először Gadamer felfogását tárgyalom, mivel elképzelése tagoltan viszonyul a tapasztalat hagyományos értelmezéséhez. Majd Adorno nem-azonosra vonatkozó megfontolásait vizsgálom, elsősorban a párhuzamokra és kiegészítésekre helyezve a hangsúlyt.

Filozófiai hermeneutikájában Gadamer kulcsszerepet tulajdonított főműve, az *Igazság és módszer* második részének, elsősorban azért, mert ennek második szakasza a „hermeneutikai tapasztalat elméletét” ígérte. Ezt egy történeti előkészítés előzi meg. A kulcsszerep indoklásában Gadamer kitér arra, hogy a második részben „a Te tapasztalata felől” világítja meg a hatástörténeti tapasztalat fogalmát, és már itt játékba hozza a tapasztalat jelen összefüggésben érdekes vonását: „Mert a Te tapasztalatát is az a paradoxon jellemzi, hogy valami, ami velem szemben áll, saját jogát érvényesíti, és teljes elismerésre kényszerít” (Gadamer 2003. 19). „Hermeneutikai” az említett tapasztalat azáltal, hogy szövegek vagy műalkotások összefüggésében tudjuk megszerezni, s ennyiben meg kell különböztetni a hermeneutikai tapasztalatot az általában vett tapasztalattól. Egy-máshoz való viszonyukat azért nem könnyű pontosítani, mert Gadamer egyes helyeken azzal az igénnyel lép fel, hogy a filozófiai hermeneutika egy általános tapasztalatelméletet is kidolgoz, de legalábbis implikál egy ilyet.² Ideiglenesen függőben hagyva ezt a kérdést, kövessük, hogyan bontja ki az *Igazság és módszer* a hermeneutikai tapasztalat elméletét, amely a második rész címével is utal arra, hogy a szellemtudományokban működő megértést kívánja tisztázni.

Az irodalmi műalkotásra vonatkozó megfontolásokból kiindulva Gadamer új hangsúlyok mentén tárgyalja a hermeneutika történetét, mégpedig Hegel, és nem Schleiermacher felé orientálódva, akik két eltérő koncepciót, az integratív és a rekonstruktív hermeneutikát képviselik. A sajátosan új hangsúlyokat az jelenti, hogy a megértés teljesítményét Hegelhez kapcsolódva és Diltheyjel szemben határozza meg: „Ma az lehet a feladatunk, hogy megszabaduljunk a diltheyi kérdésfeltevés uralkodó befolyásától s az általa megalapozott »szellemtörténet« előítéleteitől” (Gadamer 2003. 197). A rekonstrukció hermeneutikája Gadamer értelmezésében a megértésnek azt a felfogását jelenti, mely szerint az „egy második teremtés, az eredeti produkció reprodukciója”, míg ezzel szemben az integráció hermeneutikája „a jelenkori élettal való gondolkodó közvetítésben áll” (Gadamer 2003. 201). Gadamer felfogásában Hegel koncepciója alapvetően főlényben van Schleiermacherrel szemben, mert nem osztja a történeti tudat önfeledtségét. Schleiermacher álláspontjának gyengeségét abban ragadja meg, hogy a hermeneutika feladatának meghatározása rekonstrukcióként egy értelmetlen gondolatlan alapul, mely szerint az elmúlt élet helyreállítható lenne.

² Egy helyen ezt olvashatjuk: „a megfejtendő írás dimenziója bizonyosan nagyon termékeny modellje mindenfajta tapasztalatnak” (GW 8. 419).

Mint minden restauráció, az eredeti feltételek helyreállítása is reménytelen erőlködés létünk történetisége miatt. A helyreállított, az elidegenedésből visszahozott élet nem az eredeti élet” (Gadamer 2003. 199).

A Hegelhez kapcsolódva megfogalmazott, integrációként értett hermeneutikát

annyira átfogóan kellene értelmezni, hogy a művészet egész szféráját és kérdésfeltevését is magában foglalja. Mint minden egyéb megértendő szöveget, a műalkotásokat is – és nemcsak az irodalmi műalkotásokat – meg kell érteni, s az ilyen megértés sikeres akar lenni [*will gekonnt sein*]. Ezzel a hermeneutikai tudat olyan átfogóan kitágul, hogy terjedelme még az esztétikai tudatét is felülmúlja. *Az esztétikának fel kell oldódnia a hermeneutikában* [...]. A hermeneutikát ugyanis egészében véve úgy kell meghatározni, hogy igazságot tudjon szolgáltatni a művészet tapasztalatának. A megértést annak az értelem-történésnek a részeként kell elgondolni, amelyben a kijelentéseknek – a művészet és minden egyéb hagyomány kijelentéseinek – az értelme képződik és játszódik (Gadamer 2003. 196).

Az Igazság és módszer azután elvi igénnyel fogalmazza meg filozófiai vállalkozása viszonyát a művészethez, s a programatikus követelmény az esztétika vonatkozásában azt hangsúlyozza, hogy az itt tárgyalt jelenségek nemcsak hasonlók más jelenségekhez, elsősorban a szövegértelmezéshez, hanem kimerítően tárgyalhatók e párhuzam keretein belül. A tézis másrészt Gadamer filozófiai hermeneutikája felől nézve azt juttatja érvényre, hogy a művészet jelensége alapvető az értelmezés elemzésére nézve, s ezért nem csak egy a lehetséges alkalmazási területek közül, hanem mérvadó a hermeneutika kidolgozásához.³

Túl az integráció és rekonstrukció ellentétén, Schleiermacher hermeneutikája ezenfelül egy másik szisztematikus szempontból is problematikus Gadamer számára, amennyiben megítélése szerint Schleiermacher az újkori gondolkodásra jellemző szubjektivizálódás talaján áll. Ez a szempont már *az Igazság és módszer* első, művészetet tárgyaló részében is meghatározó alap gondolat, mégpedig abban az értelemben, hogy a műalkotások sajátos élményében döntő tényezőket a szubjektumban próbálják megtalálni. Gadamer a műalkotás tapasztalatának ezt a „szubjektivizálását” – amelyet hol Kantnál, hol Schillernél lát bekövetkezni – összekapcsolja a szubjektumból való kiindulás tipikusan újkori kezdeményezésével – egy olyan szubjektumból való kiindulással, „amelyre a modern tudatfilozófia minden objektivitás igazolását visszavonkoztatja” (GW 3. 219). A szubjektumfilozófiára jellemző kiindulás továbbá jellegzetesen párosul az újkori módszereszménnyel. Gadamer nem bocsátkozik bele a módszer részletes elemzésébe, hanem alapvetően standardizált eljárásnak tekinti azt. Az ennek

³ A művészet tárgyalásához lásd „Művészet és hermeneutika Gadamernél” című tanulmányomat (Olay 2010).

a meghatározásnak az elégtelenségét állító ellenvetésekre⁴ azt lehet mondani, hogy a filozófus célja nem a módszerfogalom és a természettudományos módszer átfogó vizsgálata volt, s ezért mondandója számára elégséges a módszernek az a minimálfogalma, mely a személyfüggetlen felülvizsgálat döntő ismertetőjegyét tartja szem előtt.⁵ Ebből az is következik, hogy Gadamer programja felől nézve közömbös kérdés, hogyan lehet részleteiben meghatározni a természettudományos módszert, s így félreértés a filozófiai hermeneutika megerősítését látni a posztpozitivistá tudományfilozófia fejleményeiben.⁶

A hermeneutikai tapasztalat tárgyalása a szövegek – és általában a komplex értelemalakzatok – megértésével kapcsolatban akarja kimutatni, hogy ezek meghatározott értelemben tapasztalatnak nevezhetők. Eközben azonban az a mód, ahogy Gadamer a tapasztalat kifejezést használja, több rétegű, és nehezíti a tisztánlátást, hogy a tapasztalat egyik fajtáját kitüntettként kezeli. Mint látni fogjuk, azokat a tapasztalatokat, melyek az emberi létezés végességét érvényre juttatják, eminens értelemben tapasztalatnak nevezi, mert ezek egy radikális antidogmatizmus attitűdjére ösztönöznek. A tapasztalat általános tárgyalása felől nézve a végességet kiemelő tapasztalat leírása részleges szempont, de Gadamer elemzése túlmutatnak az eminens tapasztalatok kifejtésén. Az *Igazság és módszer* harmadik részének fejtegetései, elsősorban tapasztalat és nyelv viszonyáról, nem korlátozódnak a hermeneutikai tapasztalatra, s így általános megfontolások igényével lépnek fel. Gadamer három elkülöníthető értelemben beszél tapasztalatról. Egyrészt tapasztalatnak tekinti a tapasztalt jelenlétét, másrészt tapasztalatnak – sőt, „dialektikus” vagy „eminens” – tapasztalatnak nevezi a tapasztaló megváltozását, végül harmadszor tapasztalatnak hívja a megerősítő szabályszerűséget. A tapasztalat és ezen belül a hermeneutikai tapasztalat tisztázásához vázlatosan követnünk kell a szöveg megértésének gadameri leírását, miközben főként azokra a mozzanatokra kell összpontosítanunk, melyek a megértés tapasztalatjellegét vizsgálják.

Gadamer felfogásában két, egymástól elválasztható értelmezéskoncepció feszül egymásnak, melyek lényeges vonásokban különböznek. Az egyik kon-

⁴ Weinsheimer például így fogalmaz: „Gadamer módszerfogalma absztrakt és lényegileg történetietlen” (Weinsheimer 1985. 3).

⁵ A módszert már Heidegger is a modern tudomány problematikus vonásának tartotta: „Weil die moderne Wissenschaft in dem kennzeichneten Sinne Theorie ist, deshalb hat in all ihrem Be-trachten die Art ihres Trachtens, d.h. die Art des nachstellend-sicherstellenden Vorgehens, d.h. die Methode, den entscheidenden Vorrang. Ein oft angeführter Satz von Max Planck lautet: »Wirklich ist, was sich messen läßt.« Dies besagt: der Entscheid darüber, was für die Wissenschaft, in diesem Fall für die Physik, als gesicherte Erkenntnis gelten darf, steht bei der in der Gegenständigkeit der Natur angesetzten Meßbarkeit und ihr gemäß bei den Möglichkeiten des messenden Vorgehens.” (Heidegger 1967. 50.)

⁶ Ennyiben nem meggyőző Rorty összevetése Gadamer és Feyerabend között: „it would be reasonable to call Gadamer’s book a tract against the very idea of method, where this is conceived of as an attempt at commensuration. It is instructive to note the parallels between this book and Paul Feyerabend’s *Against Method*” (Rorty 1979. 358).

cepció azt állítja, hogy az értelmezés lefolyásában döntő szerepe van a múltnak illetve annak, ahogy a múlt az értelmezőben hatást fejt ki. Az értelmezés ebben az értelemben hatástörténeti esemény, ahol a hangsúly sokkal inkább a történet-jellegre esik, mint a saját aktivitásra.⁷ A másik koncepció szerint az értelmezés az értelmezett mű – szöveg, műalkotás, értelemalakzat – sajátos perspektívából történő megszólaltatása, kifejezett megjelenítése, „színrevitele”, ami nélkül a mű nem válik hozzáférhetővé, nem is jelenik meg egyáltalán. Utóbbi felfogás ezzel két lényeges, összefüggő tézist képvisel, amelyeket a művek labilis adottságmódjának és az értelmezés kikerülhetetlenségének nevezhetünk. Az első állítás arra vonatkozik, hogy művek, szövegek, értelemalakzatok önmagukban mintegy befejezetlenek, inkompletek, félkészek, és befejezettségükhöz, ahhoz, hogy számunkra hozzáférhetővé váljanak, szükség van az értelmezői erőfeszítésre. A másik tézis az értelmező álláspontjáról fogalmazódik meg, és azt mondja ki, hogy az értelmezés nem kerülhető meg, nincs a művekhez, szövegekhez való közvetlen hozzáférés.

Az emfatikus hatástörténet elképzelése szerint a mindenkori jelen valami más hatásának tekintendő, mégpedig valamilyen értelemben a múlt hatásának, eredményének. Ebben az értelemben utal Gadamer Hegel azon gondolatára, hogy minden szubjektivitásban ki kell mutatni az azt meghatározó szubsztancialitást.

[A hermeneutikai] szituáció megvilágítása, azaz a hatástörténeti reflexió is befejezhetetlen, de ez a befejezhetetlenség nem a reflexió elégtelenségét jelenti, hanem a lényegében rejlik a történeti létnek, amely mi vagyunk. *A történeti lét azt jelenti, hogy sohasem oldódunk fel az öntudásban.* Minden öntudás előzetes történeti adottságokból emelkedik ki, melyet Hegel nyomán szubsztanciának nevezünk, mert minden szubjektív véleményt és viselkedést hordoz, s ezzel előre kijelöli és körülhatárolja azokat a lehetőségeinket is, hogy egy hagyományt a maga történelmi másságában megértsünk. A filozófiai hermeneutika feladatát innen szemlélve egyenesen így jellemezhetjük: visszafelé kell bejárnia a szellem hegeli fenomenológiájának útját, hogy minden szubjektivitásban felmutatásra kerül az azt meghatározó szubsztancialitás (Gadamer 2003. 338).

A Hegel-utalással Gadamer a jelen egyfajta önállótlanágát fogalmazza meg, amennyiben a mindenkori jelen egy olyan múlt, illetve hagyomány eredménye, amivel nincsen vagy nincsen teljesen tisztában. Hatástörténeten tehát nem egy mű kifejezett hatásainak felsorolását érti – ahogy például az irodalomtudományban bevett –, hanem az értelmező történeti szituációjába való beágyazottságát,

⁷ A hatástörténet bonyolult gondolati alakzatát vizsgáltam „Hatástörténet és értelmezés” című tanulmányomban (Olay 2002).

amely mérvadóan befolyásolja a megértésfolyamatot.⁸ Gadamer mármost a hatástörténeti tudattal kapcsolatban vizsgálja meg, miben áll ennek tapasztalatjellege, s ezzel egyúttal összekapcsolja a megértés leírását és a tapasztalat elemzését.

A tapasztalat „legkevésbé tisztázott fogalmaink közé” tartozik, mivel ismeretelméleti perspektívában csak sematikus módon ragadható meg (Gadamer 2003. 385). Gadamer számára annyiban sematikus a tapasztalat tudományos felfogása, amennyiben csak a tudomány szempontjából lehetséges teljesítményét tartják szem előtt. A tudományban a tapasztalat a felülvizsgálhatóság értelmében vett objektivitás lehetőségét jelenti, mivel a kísérlet formájában mindenki számára megismételhető hivatkozási alapot képez. A tapasztalat szokásos felfogása, melynek értelmében a tapasztalat egy igazoló és megerősítő szabályszerűség, szerinte eltekint minden tapasztalás „belső történetiségétől”, attól, hogy megszerzésekor szükségképpen elvárásokat húzott keresztül és helyesbített. A tapasztalat fogalmán végrehajtott „ismeretelméleti sematizálás” fedi el a szóban forgó történetiséget:

bármiféle tapasztalat csak akkor érvényes, ha igazolódik; érvényessége ennyiben azon alapul, hogy elvileg megismételhető. Ez pedig azt jelenti, hogy a tapasztalat, tulajdon lényege szerint, felveszi magába saját történetét, s ezáltal megszünteti (Gadamer 2003. 385–386).

Tapasztalaton Gadamer elsősorban olyasmit ért, ami keresztülhúzza elvárásainkat, s ennyiben megváltoztatja azt, ahogy a kérdéses dologról gondolkodunk. Amikor megszerezzük, minden tapasztalat lényegileg negatív, mivel téves általánosításokat és elvárásokat cáfol. Csak ha a tapasztalatot eredménye felől szemléljük, akkor kerüli el figyelmünket ez az alapvető negativitás.

A hermeneutikai tapasztalat értelmezésében Gadamer – túl a Hegeltől merített hermeneutikai integráció gondolatán – a negativitás kulsgondolata mentén kapcsolódik alapvetően hegeli belátásokhoz. A hermeneutikai tapasztalat elemzése Hegeltől kölcsönzi azt a döntő sajátosságát, hogy a tapasztalat fogalmában elsősorban a megcáfolódás mozzanatát emeli ki. Hegel már *A szellem fenomenológiája* saját törekvését úgy jellemzi, hogy abban megmutatkozik a negatív belátás jelentősége: a filozófia magát kiteljesítő szkepticizmusnak látszik a hétköznapi gondolkodás felől. Mivel a természetes tudat „közvetlenül inkább reális tudás-

⁸ „Eine Nullpunkt-Verstehen wird damit von Grund auf ausgeschlossen, weil alles inhaltlich konkrete Verstehen stets eine bestimmte geschichtliche Vermitteltheit hat und einer entsprechenden Geschichte zugehörig ist. Unterschieden von der literaturwissenschaftlich aufgefaßten Wirkungsgeschichte als enumerierende Rezeptionsgeschichte eines Werkes im Wandel der Zeiten ist die Wirkungsgeschichte nach Gadamer zunächst der Substanz Hegels vergleichbar und insofern Prinzip, als sie das von ihr abgeleitete Verstehen »trägt«, »vorzeichnet«, »begrenzt«” (GW 1. 307). (Elm 2007. 152.)

nak tartja magát, azért számára ennek az útnak negatív jelentése van, s inkább önmaga elvesztésének tekinti azt, ami a fogalom realizálódása” (Hegel 1979. 50). Gadamer osztja Hegel tézisét, mely szerint minden tapasztalatot lényegileg negativitás jellemez, s ezért a tapasztalat fogalmának mérvadó értelmét a negativitás felől ragadja meg. Ennek kifejtésében a tapasztalat nyelvhasználatban is fellelhető kettős jelentését határolja el: „beszélünk egyrészt olyan tapasztalatokról, melyek várakozásunknak megfelelnek, igazolják azt, másrészt viszont olyan tapasztalatról, amelyet »szerzünk«” (Gadamer 2003. 392).

A véére méltó, valódi tapasztalat megváltoztat bennünket, s itt Gadamer ismét Hegelt követve emelheti ki, hogy szembesülve „a tapasztalattal, melyet egy más tárgyon szerzünk, mindkettő megváltozik: tudásunk csakúgy, mint annak tárgya” (Gadamer 2003. 394). Az ilyen tapasztalatot külön kitünteti, hogy létezésünk végességét juttatja érvényre. Ezen a ponton ragadható meg Gadamer Hegeltől való elhatárolódása is, mivel alapvetően elutasítja a tapasztalás nyitott folyamatát lezáró tudás lehetőségét: „Hegel szerint persze szükségszerű, hogy a tudat tapasztalatának útja olyan önmaga tudáshoz vezet (*Sichwissen*), melyen kívül már nincs semmiféle Más, Idegen. Számára a tapasztalat beteljesedése a »tudomány«, a tudásban elért önbizonyosság” (Gadamer 2003. 394). Az abszolút tudás igényének alapvető korlátja Gadamer számára a teljes transzparencia, áttetszőség, aminek az elérhetőségét tagadja a történeti lét korábban adott jellemzésével. Ennek megfelelően a tapasztalat sosem vezethet lezárt tudáshoz és tudományhoz, s ennek megfelelően a tapasztalt ember fő jellemzője, hogy radikálisan antidogmatikus és képes arra, hogy nyitottnak bizonyuljon új tapasztalatok iránt. „A tapasztalat dialektikájának a beteljesedése nem a lezárt tudás, hanem a nyitottság a tapasztalattal szemben, olyan nyitottság, melyet maga a tapasztalat szül” (Gadamer 2003. 395). Másrészt a tapasztalatra való nyitottság megfelelője a másik mássága iránti, azaz a másik véleményének lehetséges igazsága iránti nyitottság, amelyet Gadamer a szövegértelmezés tevékenységében ugyanúgy alapvetőnek tart, mint az egyes személyek közti viszonyokban. Érdeemes megjegyezni, hogy a nyitottság mint a másik mássága iránti alapvető érzékenység egyes értelmezők szerint nem küszöböl ki alapvető hiányosságokat az egyének radikális másságának szempontjából. Az ellenvetés azon alapul, hogy a másság és az idegenség ugyan Gadamernél szerkezeti tényezői a beszélgetésnek és megértésnek, de végső soron mégis egy eredeti egyetértéshez nyúl vissza, mivel ezt követeli meg minden megértés és megérteni akarás. Ezzel viszont, a fenntartás szerint, Gadamer radikális különbség helyett egy alapvető konszenzusból indul ki, s mivel kikapcsolja ezt a radikális differenciát, ezért nem képes annak társadalomfilozófiai jelentőségét figyelembe venni.⁹ Az ellenvetés azonban a maga részéről nem veszi figyelembe, hogy Gadamer nem kiindulópontnak tekinti a nyelvi és tartalmi egyetértést, hanem olyan feltételnek, amely nélkül

⁹ Ruchlak 2004. 160.

két vagy több fél egyáltalán semmit nem tud kezdeni egymással. Nem alapvető egyetértésről van tehát szó, hanem olyan egyetértésről, amelynek a talaján egyáltalán bármiféle másság és idegenség megmutatkozhat.

Szintén értelmezésként jellemzi Gadamer az észlelést.¹⁰ Ez a meghatározás ugyanakkor kapcsolódik az olvasás értelmezés-jellegéhez, mivel a német filozófus az észlelést valamiféle olvasásként határozza meg. Az észlelés értelmezés volta képezi annak a gondolatnak a hátterét, hogy az értelmezés az a fogalom, ami az adottság fogalmának helyébe lép (GW 2. 339).

Ebből érthető meg, hogy miként kerül előtérbe az interpretáció fogalma. [...] Amint a nyelv köztes-világának előzetesen meghatározó jelentősége világossá vált a filozófiai tudat előtt, az interpretációnak a filozófiában is egyfajta kulcsszerepet kellett betöltenie. A szó karrierje Nietzschénél vette kezdetét és mintegy kihívássá vált mindenféle pozitívizmus irányában (Gadamer 1991. 24).

Az interpretáció egy további jelentésében nem korlátozódik szövegekre, hanem alapvetően minden olyan értelemösszefüggésre vonatkozik, amit hasonlóan értünk meg, mint szövegeket. Ez átfogja a természet értelmezését, a művészetet, de az emberi cselekvés tudatos és tudattalan motivációit is (GW 2. 434–35). Átfogó értelemösszefüggésnek tekinti Gadamer a világot is, és ennek megfelelően a világhoz való viszonyt szembeállítja a közvetlen környezethez való viszonyulással. Így értelmezett világgal csak az ember rendelkezik, s a világgal rendelkezés nem függetleníthető a nyelvtől.

Az értelmezés e két kontextusának elkülönítésével egyben azt a kérdést is feltettük, mi a kapcsolat az észlelés tárgya és a világ között. Ezt a kérdést Gadamer maga a környezet és világ szembeállítással tematizálja, ahol a „világ” eleve olyasmi, ami túl van a közvetlen környezeten. Miért van azonban szükség itt az értelmezés modelljére, illetve egyáltalán egy modellre? Mindkét esetben megtalálható az a deskriptív vonás, ami az interpretáció viszonyának feltétele: egy nem egyértelműen tematizálható komplexitás, azaz egy többféleképpen rendezhető, labilis adottság. Az észlelés esetében ez a környezet, a látvány illetve az egyes érzékek sajátos mezője, amelyben egyes egységeket el kell különíteni illetve összefoglalni. A világ esetében pedig annak az egésznek a főbb aspektusai, ami közvetlenül nem adott, hanem csak egy diszkurzív leírás révén ragadható meg. Az észlelésben végbemenő értelmezés esetében azt a teljesítményt nevezhetjük értelmezésnek, ami túllép a „közvetlenül adott”-on, valami olyasmire, ami nem közvetlenül adott. Értelmezés tehát a szigorú értelemben vett észleltelek kiegészítése olyasmivé, illetve olyasmi felől, ami szigorú értelemben nem észlelhető:

¹⁰ A fordítást helyenként módosítottam. Lásd a kérdéshez Fehér M. 2001. 110–112.

Az adekvátnak elgondolt észlelés sem lenne soha egyszerű tükröződése annak, ami van. Mert mindig valamiként való felfogás maradna. Minden ...ként való felfogás artikulálja azt, ami ott van, mert eltekint ...tól, ...ra vonatkoztatva lát, egybelát ...ként [...] Így kétségtelen, hogy a látás mint artikulált olvasása annak, ami ott van, sok mindentől eltekint, ami ott van, úgy, hogy az a látás számára már nincs is ott; de ugyanígy kétségtelen az is, hogy anticipációitól vezetettve „belelát” olyasmit is, ami egyáltalán nincs ott (Gadamer 2003. 82).

Gadamer szerint lényegében azonos szerkezetű az a mód, ahogy egy és ugyanaz a világ feltárul különböző látványaiban, melyek különbözőek lehetnek az előzetes tudás, a nyelvi sematizációk, illetve a történeti korok különbözősége függvényében, és az a mód, ahogy egy és ugyanaz a szövegértelem, hagyománytartalom, történés feltárul különböző értelmezéseiben. Ez jelenti azt, hogy a világértelmezés modellje a szövegértelmezés. Gadamer mindkét esetben a „magánvaló” fogalmával polemizál: a „magánvaló világ”, azaz egy emberi-nyelvi perspektívától független „helyes” látásban megmutatkozó világ fogalmával éppúgy, mint bármely szöveg, történeti esemény „magánvaló értelmének”, azaz egy a megértő előítéletei által el nem torzított értelmezésben megmutatkozó értelem fogalmával. Döntő jelentőségű, hogy

a lét nem merül ki abban, hogy megmutatkozik (*Sich-Zeigen*), hanem éppoly eredendően, ahogyan megmutatkozik, vissza is tartja és megvonja magát. [...] A magam részéről [...] azon fáradoztam, hogy ne feledkezsem meg a határról, amely az értelem minden hermeneutikai tapasztalatában benne foglaltatik. Ha leírtam ezt a mondatot: „A megérthető lét – nyelv”, akkor ebben benne van, hogy soha nem érthetjük meg teljesen azt, ami van. Ez rejlik benne, amennyiben mindaz, ami egy nyelven megszólal, mégiscsak túlmutat azon, ami eljutott a kifejeződésig. [...] Ez a hermeneutikai dimenzió, amiben a lét „megmutatkozik” (Gadamer 1991. 20).

Gadamer az emberi létezés végessége iránti érdeklődés által vezetettve tehát nagy figyelmet szentel a tapasztalat negativitásának. Elemzésének hozadékát tisztázandó, ki kell térnünk egy lehetséges ellenvetésre, melynek értelmében Gadamer leírása szövegek és műalkotások megértésének speciális esetére orientálódik. Bizonyára vannak módszertani előnyei annak, hogy komplexebb helyzet felől vizsgál elvileg egyszerűbb eseteket, de mégis felmerül kérdésként, nem hanyagolja-e el az érzéki tapasztalás egyszerű eseteit? Világos különbségnek tűnik, hogy megszokott életösszefüggéseinkben a tárgyak észlelése nem igényel erőfeszítést, szemben például bonyolult szövegek olvasásával vagy képzőművészeti művek szemlélésével. Ezen a ponton úgy kell fogalmaznunk, hogy Gadamer nem dolgozott ki átfogó tapasztalatelméletet, különösen pedig az érzéki tapasztalás és nyelvi megfogalmazás viszonyát nem érintette. Erre vonatkozóan inkább kiindulópontot vagy támpontokat, mint részletesen kiérlelt elképzelést találunk nála.

Tekintsük most át Adorno felfogását a tapasztalatról! Adorno nem törekedett hagyományos értelemben vett filozófiai álláspont kidolgozására, határozottan elvetette a filozófiai rendszer kidolgozására való törekvést.¹¹ Tapasztalaton ugyan helyenként egyszerűen az érzéki tapasztalatot érti, a tapasztalatnak mégis van egy mélyebb és alapvetőbb jelentése gondolkodásában, amely a „nem-azonos” központi elképzelésével kapcsolatos. Adorno a tapasztalatot sajátos perspektívából vizsgálja, mivel elsősorban a reguláztalan tapasztalat érdekli, az, hogy miként tudja rutinszerű érzékelési sémáinkat valami szokatlan, valami újszerű feltörni és megváltoztatni, és ez az újszerű hogyan képes megfogalmazódni:

A pozitívizmus a szellem olyan történeti állapotáról tanúskodik, amely már nem ismeri a tapasztalatot, és ezért annak maradványát is kiirtja, valamint maga kínálkozik fel pótlékkául a tapasztalat egyedül jogosult formájaként. A látszólag önmagát lezáró rendszer immanenciája nem tűr sem egy minőségileg mást, amit tapasztalni lehetne, sem nem teszi képessé a hozzá alkalmazkodott szubjektumokat a szabályozatlan tapasztalatra. [...] A megrendszabályozott tapasztalat, melyet a pozitívizmus elrendel, megsemmisíti magát a tapasztalatot, szándéka szerint kikapcsolja a tapasztaló szubjektumot. (Adorno 1976. 240–241).¹²

Ez az érdeklődési irány felel meg a „nem-azonos” nehézkes adornói fogalmának, amelyet konkrétan az esztétikai tapasztalat képvisel paradigmátikus jelleggel.¹³ Az új tapasztalása – eltérően Gadamertól, akinél ez a tapasztaló megváltozását és pontosabb önértelmezését vonja maga után – társadalomkritikai jelentőséget is kap, amennyiben az új tapasztalását gátló fogalmi gondolkodás Adorno szerint az egyik megnyilvánulása a társadalmi valóságban szintén működő elnyomó racionalitásnak. Ezt a problematikus ésszt kívánja Adorno felmutatni és ellensúlyozni már *A felvilágosodás dialektikája* óta, s ennek a törekvésnek szentelte leginkább filozófiai művében a „negatív dialektika” koncepcióját. Amennyire kétségtelenül a nem-azonos, a radikálisan egyszeri, s ezzel az új tapasztalata áll Adorno gondolkodásának középpontjában, ugyanannyira bizonyosan felad ennek szóhoz juttatása érdekében hagyományosan filozófiai igényeket. Ennek

¹¹ „Adorno számára nem jött szóba, hogy filozófiai rendszert dolgozzon ki. A rendszerben olyan rendet látott, amely megakadályozza, hogy átadjuk magunkat a sajátos tárgynak, s csak egy fölülről való gondolkodást enged meg, a különös felől való gondolkodás helyett. Esménye egy enciklopédikus gondolkodás volt: racionálisan szervezett, és mégis diszkontinuus, mindig újra nekikezdő, esszéisztikus” (Wiggershaus 1988. 28).

¹² A fordítást módosítottam.

¹³ Adorno a filozófiával kapcsolatban is érvényesíti, hogy valaminek a személyes végrehajtása, ha tetszik: megtapasztalása nem megspórolható: a filozófia „lényegileg nem referálható” (GS 6. 44). Tanulságos Wellmer vonatkozó indoklása: „az eredmények vagy a tézisek – tehát az, ami kivonatolható – a filozófiában csak annyit érnek, amennyit az a gondolati mozgás, amelynek a kikristályosodásai; a gondolatnak ezt a mozgását azonban – a szó szokásos értelmében – nem lehet közölni, és nem lehet információként hazavinni, csak elsajátítani lehet, ha az ember lépésről lépésre nyomon követi” (Wellmer 2008. 177).

megfelelően Adorno tárgyalásában arra a végkövetkeztetésre fogok jutni, hogy – bár nyomatékosan fenntartotta az igényt, hogy filozófiát, ugyanakkor nem „tópikus” és „akadémiai” filozófiát művel¹⁴ – mondandóját csak aporetikusan tudja filozófiaként kidolgozni, ám ezzel együtt filozófiai motivációi és impulzusai lényegesek és tanulságosak maradnak.

A „felvilágosodás” koncepciója felől úgy világíthatjuk meg Adorno érdeklődését a tapasztalat iránt, hogy Horkheimer és Adorno értelmezésében az emberi tapasztalásban benne rejlik egy uralmi mozzanat – voltaképpen a „felvilágosodás” megindulása, azaz ősidők óta –, mely az egyes dolgok és jelenségek, a nem-azonos elnyomásához vezet. Innen nézve, a regulázatlan tapasztalásra való képesség Adorno szemében egybeesik azzal, hogy képesek vagyunk nem uralmi jellegű találkozásra a nem-azonossal. Jelen összefüggésünkben döntő, hogy Adorno tapasztalásra vonatkozó megfontolásai kiemelhetők társadalomfilozófiája összefüggéséből, jóllehet ezek a megfontolások nagyon határozott társadalomkritikai funkcióval rendelkeznek a német gondolkodónál: az egyszerűségében megragadhatatlan tapasztalatának alapvető feladata, hogy ébren tartsa az utópikus reményt. Ez a gondolat azon az előfeltevésen alapul – amely egyben a mikrológiai eljárás mélyebb értelmét is adja –, hogy a legkonkrétabb kis dolgok is a maguk egyszerűségében tükrözik az átfogó egész, a társadalmi valóság strukturális mozzanatait és rendjét, miközben egyúttal megjelenik bennük a szenvedés nélküli történelem lehetősége is, ami az utópikus humanitás képviselőjévé teszi őket.

A *felvilágosodás dialektikája* heves pozitívizmuskritikáját ezen a ponton nem kell részleteiben követnünk.¹⁵ Kiindulva abból, hogy az uralomra törekvő ész absztrakt elveket mozgósítva igényt tart arra, hogy minden jelenségre vonatkozzon, és ennyiben a jelenségeket egysíkúvá teszi és egységesíti, Horkheimer és Adorno megelőlegezi, de nem nevezi néven Adorno későbbi gondolkodásának kulcsfogalmát, a „nem-azonost”. A kifejezés az általánostól eltérőre, váratlanra vonatkozik, következésképpen a megszokott elvárások keresztülhúzását is jelenti. Ebben az értelemben az uralom alá nem vont természetet, az egyest, a különöst, az újat, a mást fejezi ki, beleértve a másikat is mint például a másként-gondolkodót, a zsidót, az értelmiségit, a nőt stb. Az absztrakt tudományos perspektíva minden egyént és dolgot megfoszt különösségétől, és az uralom anyagává, szubsztrátumává teszi: „A technika a lényege a tudásnak. Nem fogalmakra és képekre tör, hanem módszerre, mások munkájának kihasználására, tőkére” (Adorno–Horkheimer 1990. 20). Innen ered a *felvilágosodás dialektikájának* pozitívizmuskritikája, mivel a pozitívizmus képtelen kritikusan tudatosítani

¹⁴ A filozófiai önértelmezést nem semlegesíti Adorno fenntartása az akadémiai filozófiával szemben. Wellmer beszámolója szerint Adorno inkább „filozofáló értelmiséginek” tartotta magát, tudatosan szembeszegülve az akadémiai filozófiával (Wellmer 2008. 183). Mindez összefügg Adornónál azzal az axiómával, hogy a filozófia nem igazodhat a tudományokhoz.

¹⁵ Lásd ehhez Olay–Ullmann 2011. 280–289.

a felvilágosodás azon tendenciáját, hogy minden tárgyat általános törvény alá soroljon be. A sajátosan újkori tudománynak ez a jellemzője egyúttal a polgári társadalom alapvonása is, melynek lényegi sajátsága az ekvivalencia mint minden dolog átválthatósága pénzre: „A polgári társadalmat az egyenérték uralja. Ez teszi összemérhetővé a különeműt azzal, hogy elvont nagyságokra redukálja. A felvilágosodás számára látszattá lesz minden, ami nem oldódik fel számokban, végső fokon az Egyben” (Adorno–Horkheimer 1990. 24). Horkheimer és Adorno a felvilágosodás leírásához kapcsolják a pozitívizmus kritikáját is, amelynek 19. századi megjelenését a történeti felvilágosodás kiteljesedésének tekintik. A pozitívizmust eközben tág szellemi tendenciaként értelmezik, és egyfajta extrém tudományhittel azonosítják, melynek értelmében minden kérdés és rejtély végső soron megoldható természettudományos metodikával, kiegészítve azzal a reménnyel, hogy a tudomány hosszú távon az ember gyakorlati problémáit is megoldja. A pozitívizmus ettől függetlenül Adorno számára kezdettől fogva a filozófia totalitásigényének feladását jelentette.

Élete vége felé Adorno a „negatív dialektika” elnevezéssel próbálta meg összegezni a hagyományos filozófiához fűződő viszonyát, miközben tartalmilag már régebben meglévő, alapvető motívumokat dolgozott bele ebbe a koncepcióba. Az elképzelés fontos előzménye a „prima philosophia” bírálata, mely az 1956-ban közzétett, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien* című kötet programatikusan bevezetésében jelenik meg. Jóllehet a kötet írásai a 30-as évek oxfordi tanulmányaira nyúlnak vissza, a bevezetésben Adorno elvi szinten leszámol a „prima philosophiával”, az eredet-filozófia és a belőle eredő ismeretelmélet hagyományával, amely szerinte a preszókratikusoktól Husserlig terjed. Minden fogalmi-szisztematikus filozófiának azt az árat kell fizetnie, hogy saját céljaihoz igazítja és megcsonkítja a nem-azonost, az egyénit a maga egyszerűségében, ahelyett hogy valójában megragadná. Ebben áll a „prima philosophia eredendő bűne”: „Hogy csak a folytonosságot és teljességet juttassa érvényre, ezért amiről ítélt, arról mindent le kell metszenie, ami nem illik bele” (GS 5. 18). Adorno gondolati programként fogalmazza meg azt a törekvést, hogy a nem-azonost megmentse a filozófiai kritika révén anélkül, hogy Kant és Hegel filozófiai szintje mögé esne vissza.

Az 1966-ban megjelent mű bevezetése a szöveget „szövetnek” és zeneszerű „kompozíciónak” nevezi (GS 6. 44). Még ha nem is teljesen egyértelmű, van-e mélyebb jelentősége a zenére tett utalásnak, világos, hogy Adorno kifejezetten lemond a gondolatmenetek hagyományos kifejtési formájáról, elsődlegesen a bármilyen értelemben rendszerre emlékeztető kifejtésről. Ennek felel meg az „antirendszer” elnevezés, amely megpróbálja „az egység alapelveinek és a fölérendelt fogalomnak a helyére annak az eszméjét helyezni, ami az ilyen egység ígézetén kívül lenne” (GS 6. 10). Önértelmezése szerint a mű egyrészt „metodológia” zenei, irodalmi és szociológiai munkáihoz, másrészt a negatív dialektika nem is a szerző „filozófiája”, hiszen az említett egyéb munkák tartal-

mazzák, s ennyiben a klasszikus filozófiai álláspontok tárgyalásának nem is az az értelme, hogy egy jobb álláspontot dolgozzon ki. Így voltaképpen a *Negative Dialektik* fő témája az, miért utasítja el a megszokott értelemben vett filozófiai gondolkodást.

A negatív dialektika értelmének felfejtését érdemes a nem-azonos nehézkes kifejezése felől kezdeni, mely *ex negativo* jelzi Adorno centrális problémáját, az azonosító gondolkodás bírálását.¹⁶ A „nem-azonos” első ránézésre elliptikus kifejezés, amelyet ki kellene egészíteni azzal, amivel nem azonos. Ebből belátható, hogy a kifejezés funkcionálisan betöltendő hely, amelyet meglévő fogalmi azonosításokhoz, felosztásokhoz képest kell elgondolni, mégpedig akként, ami kimarad a mindenkori felosztásokból és azonosításokból. Adorno negatív dialektikája abból indul ki, hogy a tárgyak nem oldhatók fel a fogalmakban, s ebben áll szemben a tárgy és a fogalom azonosításán alapuló hegeli dialektikával, melyet Adorno az azonosság dialektikájának nevez. Az egyes, a különös, a fogalom nélküli létező háttérbe szorítása azonban nem csak Hegel gondolkodására jellemző, hanem az egész európai filozófiai hagyományra Platóntól kezdve.¹⁷ „A konkrétumoknak a lényegbe történő felemelése – Adorno értelmezése szerint – a konkrétum leigázását jelenti, s ily módon a filozófiai természeturalás kategóriájával jellemezhető” (Weiss 1995. 169). A negatív dialektika feladata e meggyőződés következményeként az, hogy kívül maradjon ezen az uralmi viszonyon.

A filozófiai hagyomány elutasítása azon alapul, hogy a szokásos értelemben vett filozófiai gondolkodást a *Negatív dialektika* összefüggésében Adorno *A felvilágosodás dialektikájához* hasonlóan fogalmi gondolkodásként ragadja meg, ahol a fogalmak funkciója abban áll, hogy mint általánosító meghatározások a létezőket diszponibilissé és uralhatóvá tegyék. Minden fogalmi meghatározás „dialektikus”, amennyiben tagadja valaminek a közvetlen adottságát annak érdekében, hogy az a valami meghatározásában a fogalmak „közvetítése” révén mutatkozhasson meg. A tárgy meghatározott léte így függ a fogalmaktól, s innen ered a negatív dialektika programja: negatív dialektikus egy olyan gondolkodás, amely önkritikusan a fogalmak uralmi jellege ellen fordul. Úgy tagadja a fogalmi közvetítést, hogy a közvetlenül adott elsőbbsége a fogalmakkal szemben megmutatkozhasson: ez az elsőbbséggel rendelkező közvetlenül adott Adorno kifejezésével a „nem-azonos”. E törekvés mentén értendő az a filozófiára nézve paradox követelmény, hogy „a fogalom segítségével túllendüljön a fogalmon” (GS 6. 7). A nem-azonos az abszolút individuális, amihez abszolút individualitásában csak úgy tudunk megfelelően viszonyulni, ha hagyjuk, hogy hasson ránk, érintsen

¹⁶ Wellmer szerint az azonosító gondolkodás kritikájával függ össze a nyelvkritika, a hétköznapi és tudományos nyelvi kommunikáció iránti bizalmatlanság, mely „bizonyos értelemben Adorno filozófiájának magva” (Wellmer 2008. 180).

¹⁷ „Adorno állásfoglalása a heterogén, a fogalom nélküli, az egyes és különös mellett az ész modern önkritikájának előtörténetéhez kapcsolódik” (Figal 2004. 15).

bennünket és irritáljon.¹⁸ A negatív dialektika értelmében vett gondolkodás rá van utalva az érintettség és irritáció tapasztalatára, mivel azonban nem létezik nem-fogalmi gondolkodás, ezért a negatív dialektikus gondolkodás közvetlenül nem artikulálható. Adorno meggyőződése szerint filozófiailag csak arra van lehetőség, hogy teret hagyunk a nem-azonos tapasztalatának, ami így az irodalomhoz és a művészethez vezet vissza, mivel a negatív dialektika szempontjából abban áll a műalkotás alapvető jelentősége, hogy a nem-azonos, a radikálisan individuális tapasztalatának paradigmaticus esetét alkotja.

A lényegesen különböző kiindulópontnak megfelelően Adorno dialektikaértelmezése hangsúlyosan eltér Hegeltől, s elsősorban a szubjektum és objektum kölcsönös, egymástól való függőségét hangsúlyozza, amit a Hegeltől kölcsönzött kifejezéssel „közvetítésnek” nevez: „Az objektum közvetítése azt jelenti, hogy nem hiposztazálhatjuk statikusan, dogmatikusan, hanem csak a szubjektivitással való összefonódásában ismerhetjük meg; a szubjektum közvetítése pedig, hogy az objektivitás mozzanata nélkül a szó szoros értelmében semmi sem lenne” (GS 6. 186–187). Amitől nagyon nyomatékosan elhatárolja magát a negatív dialektika, az egy végső egységben való lezárás gondolata – Adorno dialektikája ebben a tekintetben sem az azonosság dialektikája. Az adornói dialektika *negatív* jellegét tehát Hegel elképzelésével való határozott szembefordulásként kell értenünk, melynek kiindulópontja az egyes, a különös rehabilitálása: „A filozófia igazi érdeklődése, a történeti állás szerint, arra irányul, amire nézve Hegel, a hagyománnyal egységben, érdektelenségét bejelentette: a fogalom nélkülire, az egyesre és különösré” (GS 6. 19–20). Következésképpen a negatív dialektikus gondolkodás fő törekvése a nem-azonos megismerése, s e negatív dialektika képes megmondani, hogy „valami micsoda, míg az azonosság-gondolkodás azt mondja meg, mi alá tartozik” (GS 6. 152). Ez a „megismerés” azonban nem jelenthet fogalmi azonosítást, s így Adornónak azt kell mondania, hogy a nem-azonos nem ragadható meg közvetlenül (GS 6. 64), hanem úgyszólván csak megragadásának kudarcában válik tapasztalattá. Egy Hegel-tanulmányban ezt a paradox törekvést Adorno úgy fogalmazza meg, hogy a filozófiát, ha egyáltalán, akkor legfeljebb úgy lehet meghatározni, hogy az nem más, mint „az erőfeszítés, hogy mondjuk azt, amiről nem lehet beszélni; hogy kifejezésre juttassuk a nem-azonost, miközben a kifejezés azt mégis azonosítja.”¹⁹

¹⁸ Demmerling kiemeli, hogy Adornónál tapasztalatról akkor lehet szó, ha az egyén nem semleges megfigyelő, hanem bele van bonyolódva, sajátos módon érintett a tapasztalás által (Demmerling 1994. 152 sk.).

¹⁹ GS 5. 336. Jelen összefüggésben nincs jelentősége annak, hogy Herbert Schnädelbach kételyét fejezte ki Adorno Wittgensteinre tett utalása kapcsán: „Adorno csak a *Tractatus* első és utolsó mondatait szokta idézni, s az e műről tartott szemináriummal kapcsolatban fordult egyszer így Josef Simonhoz: »Ezekből a dolgokból nem értek semmit sem, s erre igen büszke vagyok.«” (Schnädelbach 1993. 167).

A regulázatlan tapasztalat mindkét bemutatott fogalma az új megjelenését és a meglévő elvárások keresztülhúzását tekinti tapasztalatnak. Mind Gadamernél, mind Adornónál ez a tapasztalat mérvadó jelentése, és ezért beszélhetünk mindkét filozófus esetében a tapasztalat esemény-modelljéről, még ha az más és más gondolati összefüggésekbe ágyazódik is. Dolgozatomban törekedtem kimutatni, hogy az új felmerülése, szóhoz jutása csak az esemény-modell alapján ragadható meg, mivel a tapasztalat regularitás-modellje felől nézve ez a probléma nem látszik. Gadamer filozófiai hermeneutikája differenciált leírást ad a tapasztalat alapvető negativitásáról, tehát arról, hogy a történetileg szituált és előítéletekkel áthatott tudat csak úgy tehet szert tapasztalatra, ha valami új, egy új belátás érvényesül előzetes megértésével és elvárásaival szemben. Adorno egyik döntő gondolati törekvése pedig abban áll, hogy az egyszerűségében megragadhatatlan, a fogalmilag nem elérhető nem-azonos tapasztalatára elvi szinten hívja fel a figyelmet.

A tanulmányban igyekeztem továbbá rámutatni mindkét koncepció nehézségeire. Gadamer elképzelésének gyenge pontját abban foglalhatjuk össze, hogy az új tapasztalatának lehetősége iránti érzékenység miatt háttérbe szorulni látszik a szabályszerűséget, igazolhatóságot jelentő tapasztalat elemzése. Adorno felfogásának alapproblémáját pedig abban láttuk, hogy önmagát nem képes filozófiai, azaz fogalmi gondolkodásként artikulálni. Mindazonáltal a két koncepció tanulságai a tapasztalat igényesen átfogó elmélete számára megkerülhetetlenek.

IRODALOM

- Adorno, Theodor Wiesengrund 1976. Bevezetés. In Papp Zsolt (szerk.) *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Budapest, Gondolat. 164–253.
- Adorno, Theodor Wiesengrund – Max Horkheimer 1990. *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Ford. Bayer József et al. Budapest, Gondolat–Atlantisz.
- Adorno, Theodor Wiesengrund 1998. *Gesammelte Schriften*. 20 köt. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (GS)
- Bubner, Rüdiger 1989. *Ästhetische Erfahrung*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Demmerling, Cristoph 1994. *Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Elm, Ralf 2007. Schenkung, Entzug und die Kunst schöpferischen Fragens. Zum Phänomen der Geschichtlichkeit des Verstehens in Gadamer's „Analyse des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins”. In Günter Figal (szerk.) *Hans-Georg Gadamer. Wahrheit und Methode*. Berlin, Akademie Verlag.
- Fehér M. István 2001. *Hermeneutikai tanulmányok I.* Budapest, L'Harmattan.
- Figal, Günter 2004. Über das Nichtidentische. Zur Dialektik Theodor W. Adornos. In Wolfgang Iser – Günter Figal – Richard Klein – Günter Peters (szerk.) *Adorno im Widerstreit. Zur Präsenz seines Denkens*. Freiburg/München, Alber.
- Foster, Roger 2007. *Adorno. The Recovery of Experience*. Albany/NY, SUNY Press.
- Gadamer, Hans-Georg 1986–1995. *Gesammelte Werke*. 10 köt. Tübingen, J.C.B. Mohr. (GW)

- Gadamer, Hans-Georg 1991. Szöveg és interpretáció. In Bacsó Béla (szerk.) *Szöveg és interpretáció*. Budapest, Cserépfalvi.
- Gadamer, Hans-Georg 2003. *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Osiris (= IM).
- Gripp, Helga 1986. *Theodor W. Adorno: Erkenntnisdimensionen negativer Dialektik*. München, Schöningh.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979. *A szellem fenomenológiája*. Akadémiai, Budapest.
- Heidegger, Martin 1967. Wissenschaft und Besinnung. In uő. *Vorträge und Aufsätze I*. Pfullingen, Neske. 41–67.
- Honneth, Axel 1997. *Elismerés és megvetés. Tanulmányok a kritikai társadalomelmélet köréből*. Pécs, Jelenkor.
- Olay Csaba 2002. Hatástörténet és értelmezés. *Világosság* 2002/4–7. 34–39.
- Olay Csaba 2007. *Hans-Georg Gadamer: Phänomenologie der ungegenständlichen Zusammenhänge*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Olay Csaba 2010. Művészet és hermeneutika Gadamernél. In Olay Csaba (szerk.) *Idealizmus és hermeneutika. Tanulmányok Fehér M. István hatvanadik születésnapjára*. Budapest, L'Harmattan. 245–270.
- Olay Csaba – Ullmann Tamás 2011. *Kontinentális filozófia a XX. században*. Budapest, L'Harmattan.
- O'Connor, Brian 2004. *Adorno's Negative Dialectics. Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*. Cambridge (Mass.) – London, MIT Press.
- Rorty, Richard 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press.
- Ruchlak, Nicole 2004. Alterität aus hermeneutische Perspektive. In Schönherr-Mann – Hans-Martin (szerk.) *Hermeneutik als Ethik*. München, Fink. 151–167.
- Schnädelbach, Herbert 1993. Bölselet Heidegger és Adorno után. *Magyar Filozófiai Szemle* 1993/1–2. 166–183.
- Tengelyi László 2007. *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest, Atlantisz.
- Weinsheimer, Joel C. 1985. *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*. New Haven, Yale University Press.
- Weiss János 1995. *Az esztétikum konstrukciója Adornónál*. Budapest, Akadémiai.
- Wellmer, Albrecht 2008. *A modern és a posztmodern dialektikája. Az észkritika Adorno után*. Budapest, Gond–Cura.
- Wiggershaus, Rolf 1988. *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*. München–Wien, Carl Hanser Verlag.