

Előítélet, előfeltevés és tradíció hermeneutikai nézőpontból*

„Minden mesterségbeli tudás, minden tanítás és minden intellektuális tanulás már meglévő ismeretből jön létre”, kezdi Arisztotelész a *Második analitikáit*.¹ Ha a már meglévő tudást előfeltevésnek tekintjük, akkor minden gondolkodás előfeltevésekre épül. Nem létezik *cognitio ex nihilo*. Amennyiben továbbá a filozófia alapvető feladatának tartja, hogy önmagát mint gondolkodást tisztázza – s ez a filozófia klasszikus értelméhez Szókratész óta hozzátartozik –, akkor az előfeltevés kérdése még közelebb kerül a filozófia centrális kérdéseire, mégpedig az öntisztázás reflexív feladata értelmében.

A filozófiai hagyomány a tudást hordozó előfeltevések problémakörébe ennek megfelelően egyrészt a filozófia, másrészt a tudás és tudomány előfeltevés-mentességének vagy előfeltevésektől való függőségének problémája során ütközött bele. A tudás végső megalapozása irányába tett lépések óhatatlanul az előfeltevés vizsgálatához és gyakran az előfeltevésmentesség követelményéhez vezetnek. Az alábbiakban az előfeltevés kérdéskörét Hans-Georg Gadamer filozófiai hermeneutikája kapcsán vesszük szemügyre, aki a problémát az „előítéletek rehabilitálása” keretében tárgyalta. Az előítéletek rehabilitálása Gadamer szerint sajátos „produktivitásuk” miatt szükséges, mivel a megértés előfeltételeit alkotják. Jelen tanulmány így először röviden feleleveníti, miként merül fel általában a filozófia számára az előfeltevés és előítélet kérdése, kitekintve a társadalomtudományi, szociálpszichológiai nyelvhasználatra is. Ezt követően a tanulmány nagyobb részében a sajátos hermeneutika előítélet-fel-

* A dolgozat az MTA-ELTE Hermeneutikai Kutatócsoport keretében, az OTKA K 120375 számú projektjének támogatásával készült.

¹ *Pasza tekhné kai pasza didaszkalia kai pasza mathészisz dianotiké ek proüparkhuszész ginetai gnószesz* (Anal. Post. A1, 71a1; lásd még: *ek proginoszkomenón de pasza didaszkalia* (EN VI 3, 1139b26). A visszaemlékezés (*anamnészisz*) elképzelése Platón dialógusaiban szintén erre utal (Wieland 1982. 249–250). Egyesek szerint Arisztotelész kérdésfeltevése már megfogalmazódik a *Menón*-ban (80e) annak a paradoxonnak formájában, hogy valaminek ismeretére csak akkor tudunk törekedni, ha már valahogyan ismerjük azt (Buchheim 1999. 55). Platónnál továbbá a vonalhasználatban elhangzik az *anüpothosz arkhé* kifejezés, melyet egyesek előfeltevésmentes tudásként értelmeznek (lásd Hühn 2005 áttekintését).

fogást vesszük görcső alá,² majd egyfajta következményként a hagyomány és autoritás gadameri értelmezését vizsgáljuk, kitérve Odo Marquard szkeptikus kompenzációfilozófiájára.

ELŐFELTEVÉS ÉS ELŐÍTÉLET

Előfeltevésnek nevezünk minden olyan gondolatot, ismeretet vagy állítást, melyre egy gondolatmenetben igazként hivatkozunk vagy bármilyen formában támaszkodunk. Az előfeltevések igazolására, beláthatóságára vonatkozó kérdés kézenfekvően merül fel, ha a filozófiában a tudás mibenléte és határai problémává válnak. A logikailag, a bizonyítás rendjében legelső elvek kérdése pedig Arisztotelésznél elvezet addig a belátásig, hogy a legfelsőbb elv bizonyítása nem történhet a szokásos módon: az ellentmondás elve nem bizonyítható közvetlenül, mivel minden bizonyításban, sőt bármilyen predikációban már előfeltételezzük. A legfelsőbb elv bizonyítását kérni Arisztotelész szerint képzési hiányosság (*apaidouszia*, *Met.* IV 2). A filozófiai hagyományban különösen Descartes *fundamentum inconcussumra* irányuló kutatásaival kezdődően, majd többek közt a német idealizmus rendszerkísérleteiben vált kitüntetett témává az előfeltevések vizsgálata és egy előfeltevésmentes kiindulópont keresése.

Az előítélet fogalma ezzel szemben főként negatív hangsúllyal merült fel a filozófiai nyelvhasználatban, mely a mai napig megőrződik az „előítélet” pszichológiai, szociálpszichológiai fogalmában. Közös pontként rögzíthetjük azonban az előzetességet: az előfeltevés és az előítélet esetében egyaránt valami „előzetes”-ről van szó, mégpedig az igazolás, érvényesség logikai értelmében. Az előzetesség mozzanata mindkét kifejezésben egy már megtörtént elfogadásra utal azzal a különbséggel, hogy míg az előfeltevés esetében ezt vagy tudatos igazolásnak, vagy nem tudatosított ráhagyatkozásnak tekintjük, addig az előítélet esetében nem megbízható, nem kellően megalapozott elfogadásra gondolunk. Kiindulásként tanulságos egy pillantást vetnünk a szociálpszichológiai nyelvhasználatra.

A társadalomtudományi és pszichológiai megközelítések az előítéletet tipikusan olyan ítéleteknek, vélekedéseknek, attitűdöknek tartják, melyek igazságát vizsgálat nélkül elfogadjuk. Allport szerint „[a]z előzetes ítéletek akkor válnak előítéletekké, ha az újonnan feltárt ismeretek nem képesek változtatni rajtuk. A pusztán tévedésen alapuló fogalommal szemben az előítéletre az jellemző, hogy leperreg róla minden olyan bizonyíték, mely alkalmas lenne a meghazudtolásra” (Allport 1999. 37). Allport így az előítélet makacsságát, dogmatikus rugalmatlanságát és

² Fehér M. István a közelmúltban külön tanulmányban tárgyalta Gadamer előítéletekre, tekintélyre és hagyományra vonatkozó elképzeléseit, érintve Heidegger Gadamerre gyakorolt hatását is (Fehér 2016).

cáfolattal szembeni ellenállását állítja középpontba, viszont nem tudja megmondani, mi a különbség a dogmatikus és az előítéletes gondolkodás között. Árnyaltabb előítélet-meghatározást javasolnak azok, akik azt a szóban forgó személyre, csoportra, tárgyra nézve negatív értelmű általánosításként definiálják, ami így a „sztereotípa” jelentéséhez kerül közel (Smith-Mackie-Claypool 2016. 277).³ Az előítélet elsődleges ismertetőjegye ebben a szóhasználatban az, hogy hátrányosan, igazságtalanul ítéli meg tárgyát, és szívósan ragaszkodik e megítéléshez.

A „társas identitás” szociálpszichológiai elmélete szerint (Tajfel 1981) az előítéleteknek az a szerepe a csoportokban, hogy a csoporttagok számára stabilizáljanak egy csoportidentitást és elősegítsék az elhatárolódást idegen csoportoktól. Ezek az előítéletek ennél fogva a saját identitást képviselik önmagára vonatkozó kategorizálásokkal, melyek révén ez az identitás másoktól megkülönbözteti magát, amiből könnyen adódik a túlkontrasztosítás alapelve: a különbségek más csoportok tagjaihoz képest maximalizálódnak, míg a saját csoport tagjaihoz képest minimalizálódnak.

Csepeli György szerint az előítélet modern szociálpszichológiai megközelítései úgy összegezhetőek, hogy „az előítéleteket a valósággal szembesítve nem lehet módosítani. Osztatlan az előítélet kutatók állásfoglalása, miszerint az előítéletek ellenállnak a tapasztalatnak és a józan megfontolásoknak, és akkor is ragaszkodunk hozzájuk, ha valóságérvényüket mint elégtelent megcáfolják. Az előítélet az elgondolt lehetőséget a valóságos lehetőséggel, ezt pedig a szükség-szerűséggel téveszti össze” (Csepeli 1997. 490). Csepeli aláhúzza ugyanakkor, hogy e modern megközelítések gyakran nem vizsgálják az előítélet makacsságának, szívóosságának kérdését, melyet szerinte „előítélet-ellenes előítélet” nélkül kellene végiggondolni: „A racionalista »felvilágosítói« hagyomány szívesen lát az előítéletekben pusztá bálványokat, melyeket ledöntvén megnyílik az igaz ismeretek felé vezető út. Az előítéletes gondolkodás azonban makacsul tartja hadállásait, és ha egyes előítéletek kipusztulófélben is vannak, nyomukban újak támadnak” (Csepeli 1997. 491).

Jól kivehető, hogy a társadalomtudományi szóhasználatot az előítélet tárgyára nézve káros következmények határozzák meg. A közéletben gyakori megfogalmazások, mint a „nőkkel, kisebbségekkel, migránsokkal stb. szembeni

³ Az előítélet és a sztereotípa meghatározása lényegében nem különbözik egymástól: a sztereotípa „egy társas csoportról alkotott mentális reprezentáció vagy benyomás, amely a csoportot meghatározott jellemzőkkel és érzelmekkel társítja” (Smith-Mackie-Claypool 2016. 215). Bordens és Horowitz más meghatározást javasol, s egyben meg is különbözteti az előítéletet és a sztereotípiát. Definíciójuk szerint az előítélet: „Egy csoportra irányuló, elégtelen információ alapuló elfogult attitűd, pozitív vagy negatív, mely azon csoport tagjai iránti előzetes ítélethez vezet”, míg a sztereotípa: „egy csoport jellemzőire vagy tulajdonságaira vonatkozó pozitív vagy negatív hitek egy halmaza, mely merev és túlzottan általánosító képeket eredményez azon csoport tagjairól” (Bordens–Horowitz 2008. 107). Jól kitapintható ugyanakkor, hogy az előítélet „elégtelen infomáltsága” és a sztereotípa „merev és túlzottan általánosító” képe egy tőről is fakadhat.

előítélet”, tipikusan mutatják az ellentétre utaló határozóval a hátrányos megkülönböztetés alapjelentést. Ezzel viszont a társadalomtudományi vizsgálódás sajátosan szűkített figyelme is együtt jár, mely leggyakrabban *csoportközi*, azaz emberek nagy csoportjaira irányuló előítéletekkel foglalkozik (Csepeli 1997. 491). Azért beszélhetünk szűkített figyelemről, mert szemmel láthatóan nem önmagában a sztereotipikus, általánosító jelleg okoz gondot, hiszen általánosítások, tipizálások nélkül nem boldogulnánk a környezetünkben. A negatív társadalomtudományi megítélés tárgya a megalapozatlannak tartott értékelő hangsúly a csoportközi értékelésként felfogott előítéletben.

Térjünk át Gadamer filozófiai hermeneutikájára és az előítéletek rehabilitálására.

A GADAMERI HERMENEUTIKA PROGRAMJA

Gadamer fő műve, az *Igazság és módszer*, alcíme szerint egy filozófiai hermeneutika alapvonalait vázolja. A hermeneutikai probléma első közelítésben a szövegek helyes értelmezésének kérdésére vonatkozik. A görög *herméneuó* ige kifejezést, ismertetést, fordítást, magyarázatot jelent, amelyekből közös mozzanatként a nyelvi tevékenység emelhető ki. A hermeneutikai feladat kialakulásának feltétele az a belátás, hogy a szövegek értelme változó szituációkban és élethelyzetekben labilisnak bizonyulhat, tehát szövegek értelmezési nehézségeket vethetnek fel.

A szövegértelmezés problémáját Gadamer kezdettől fogva az élet szempontjából, és kevésbé a tudományos megismerés lehetőségeihez viszonyítva értelmezi. A természettudományos megismerést Gadamer abban a tekintetben kezeli distanciával, hogy kérdésfeltevése az élet szempontjából közelít a szövegek értelmezésének problémaköréhez. Az emberi élet élése összefonódik az életre releváns szövegek megértésével, s ennyiben a szövegértelmezés jelentősége független attól, lehetséges-e, és ha igen, milyen terjedelemben általános érvényű tudományos megismerés ezen a téren.

A szövegek értelmezése különösen fontos három területen, mégpedig az irodalom, a vallás és a jog esetében. Az irodalom kezdetektől az emberi élet mérvadó tájékozódási pontját alkotta, a vallások nagy része középpontba helyezi egy vagy több szent szöveg vonatkoztatását a változó élethelyzetekre, végül a megszövegezett törvények, jogi szabályok időnként szükségessé teszik, hogy a sajátos esetekre alkalmazzák őket. A hermeneutika eredetileg e három területtel kapcsolatos segédtudomány volt, és az írott művek, műalkotások megértésének ismeretelméleti státusza legkésőbb Schleiermachertől kezdve élénk vita tárgyát képezte. Gadamer saját gondolkodását sok szempontból vonatkoztatja a hermeneutika történetének különböző alakjaira, különösen Schleiermacher, Dilthey és Heidegger kiemelkedő koncepcióira.

A hermeneutikai problémát a filozófiai hagyomány is ismeri. A beszéd és írás különbsége kapcsán a kérdést mérvadó módon fejti ki a *Phaidrosz*ban elhangzó írás-kritika, amelynek döntő pontja, hogy a szövegek nem képesek megvédeni magukat a félreértésekkel és ellenvetésekkel szemben (274–275). Ha a kritikáról olvassuk le a szövegértelmezés feladatát, akkor az értelmező dolga nem más, mint visszaváltoztatni a szöveget eleven gondolattá, értelemmé. Ehhez nem elég megismételni a szöveget, s így az értelmezés feladata abban áll, hogy más-ként mondja, juttassa érvényre ugyanazt, amit a szöveg mond.⁴

Gadamer filozófiai programját a főmű címében szereplő igazság és módszer szembeállításaként is értelmezhetjük: olyan igazságot keres, amelyhez nem módszeres eljárásokon keresztül vezet az út. Módszeres megismerésen alapvetően a személyfüggetlenül megismételhető, standardizált tapasztalatokat érti, és így érdeklődése alapján véve a nem standardizálható tapasztalatokra irányul. Gadamer meggyőződése, hogy bizonyos területeken, a művészetekben, a szellemtudományokban és a filozófiában nincs értelme algoritmusokat, személyfüggetlen eljárásokat keresni, és ezek ebből a szempontból különböznek a természettudományoktól. Az említett területeken található, nem módszeres belátások filozófiai igazolása a szövegértelmezés jelenségének segítségével mutatható ki. Ez a filozófiai program egyben a tudományos megismeréseszmény hegemoniája és túlterjeszkedése ellen is irányul, amennyiben azt érvényessége területére, a természettudományokra kívánja korlátozni. Gadamer a modernitás egyik fő jellemzőjét abban látja, hogy a természettudományok a szellemi élet és társadalom alapvető tényezőivé válnak, s így a kultúra más területeinek új viszonyt kell kialakítaniuk a tudományhoz. A módszer bírálatát ezen túlmenően hozzákapcsolja a szubjektumból kiinduló tipikusan újkori szubjektum-filozófia bírálatához, ez a kritikai szembenállás Heidegger öröksége. Heidegger tézise szerint az újkori filozófia számára a megismerés azonos a megismerő tudat bizonyosságával, és ezért válik a módszer a megismerés elérésének megbízható eszközévé.

A módszer gondolata Gadamernél, mint említettük, általános érvényű eljárást jelent, és ezzel a modern természettudományokra is utal. A módszer fogalmának lényegi eleme a megismételhetőség, a standardizált ellenőrzés lehetősége. A standardizálás alapvető jelentősége abban áll, hogy biztosítja a személyfüggetlen megismételhetőséget,⁵ amely megismételhetőség garantálja, hogy mindenki ugyanazt tapasztalja az eljárás során. A megismételhetőség lehetővé teszi, hogy az egyik ember a másikat képviselje: a tudományos kísérletet elvileg minden ember helyett és nevében végzem. A módszereszmény univerzalizálása a Descartes utáni filozófiában terjed el, és a tudás egyre inkább csak módszeresen igazolható tudásként tűnik elfogadhatónak. Gadamer ellenvetése értelmében

⁴ Lásd ehhez Figal 1994.

⁵ Marquard pregnáns megfogalmazásában: „Aki ellenőrizhető kísérleteket akar, annak a kísérletezőket kicserélhetővé kell tennie” (Marquard 2001a. 348).

ez az ideál nem csak nem alkalmazható a szellemtudományokra, hanem azok önmagukat értik félre, ha megalapozási kísérleteikben erre az ideálra és ezzel a természettudományokra orientálódnak.

Gadamer nem bocsátkozik bele a módszer részletes, történeti elemzésébe, hanem alapvetően standardizált eljárásnak tekinti azt. Az e meghatározás elégtelenségét állító ellenvetésekre⁶ azt lehet válaszolni, hogy a filozófus célja nem a módszerfogalom és a természettudományos módszer átfogó vizsgálata volt, ezért mondandója számára elégséges a módszernek az a minimálfogalma, mely a személyfüggetlen felülvizsgálat lényegi ismertetőjegyét tartja szem előtt.⁷ 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.⁸ Fehér M. István szerint Gadamer a módszerrel kapcsolatos minden fenntartása ellenére maga is él egy bizonyos módszerrel, mégpedig a „fogalomtörténet” módszerével, s ezért a módszer elvetése korlátozott értelmű, valójában csak az „újkori-modern” értelemben vett módszerre vonatkozik (Fehér 2016. 263).⁹ Jelen összefüggésben nem szükséges tárgyalnunk, hogy a fogalomtörténet milyen értelemben tekinthető módszernek, mindenestre érdemes megjegyezni, hogy Gadamer a fogalomtörténetet a filozófia művelési módjával azonosítja (Gadamer 1993).

Gadamer az „előítéletek rehabilitálása” provokatív formulával akarja kimutatni, hogy a módszeres kutatás eszméje miért nem alkalmazható szövegek megértése során. Eközben azonban bizonyosan nem a „sztereotípiák” rehabilitálása lebegett szeme előtt. A szövegek megértésében Gadamer a hermeneutikai kör gondolatának differenciált változatát érvényesíti. Abból indul ki, hogy a szöveg megértésében a szöveg egésze és egyes részletei sajátos, kölcsönös függőségi

⁶ Weinsheimer például így fogalmaz: „Gadamer módszerfogalma absztrakt és lényegileg történetitlen” (Weinsheimer 1985. 3).

⁷ A módszert már Heidegger is a modern tudomány problematikus vonásának tartotta: „Mivel a modern tudomány a jellemzett értelemben vett teória, ezért mindennemű szemlélődésében [*Be-trachten*] a törekvése [*Trachten*] módjának, azaz igazodó-megállapító eljárásának, vagyis a módszernek döntő elsőbbsége van. Max Planck egyik gyakran idézett kijelentése szerint: »Valóságos az, ami mérhető«. Ez a megállapítás azt mondja: A tudomány – ez esetben a fizika – dönti el az ismeret bizonyosságát; azt, hogy fennáll-e a természet tárgyiasságánál feltelezett mérhetőség, és ennek megfelelően a mérési eljárás lehetősége.” (Heidegger 1994. 58 – a fordítást módosítottam; O. Cs.)

⁸ Ennyiben nem meggyőző Rorty összevetése Gadamer és Feyerabend között: „Észszerű lenne Gadamer könyvét a módszer eszméje elleni értekezésnek nevezni, ahol a módszert az összemérés kísérleteként fogjuk fel. Tanulságos számba venni a párhuzamokat Gadamer könyve és Paul Feyerabend *Against Method*-ja között.” (Rorty 1979. 358.)

⁹ Inga Römer hasonlóképpen úgy véli, Gadamernél találunk módszert, ez viszont nem a fogalomtörténet, hanem a görög gondolkodásra visszavezethető dialektika, ahogy Hegel azt a *Logika* végén kifejti: „az igazi módszer [...] magának adolognak a tevékenysége [*das Tun der Sache selbst*] [...], és nem formális szabályok független katalógusa, melyeket bármiféle tartalomra alkalmaznak” (Römer 2016. 90).

viszonyban vannak egymással. A szöveg egésze csak részletei révén ragadható meg, viszont az egyes részletek értelme függ attól az egésztől, amelybe bele vannak ágyazódva. Ez a gondolat negatíve megfogalmazható úgy is, hogy a szöveg értelme nem vezethető vissza a szöveget alkotó egyes mondatok jelentésének összegére. A szövegértelmezés folyamata Gadamer szerint nem más, mint az egyes részek értelme alapján anticipált vázlatok korrigáló kidolgozása. Az itt lehetséges „objektivitás” abban áll, hogy a vázlat tarthatónak bizonyul kidolgozása során. Nyilvánvaló viszont, hogy a magánvaló szövegértelem illúzió, hiszen nem válik adottsággá értelmezői erőfeszítés nélkül. Amikor ráutalunk arra, ami a szövegben „ott áll”, akkor ebbe már belejátszik a megértésünk.¹⁰

A szövegértelmezés folyamatában Gadamer egészen alapvető szerepet tulajdonít az előzetes megértés, avagy az előítéletek szerepének. Amit a szöveg tárgyal, megszólaltat, annak előzetesen ismertnek kell lennie, és ebben az értelemben az előzetes megértés (*Vorverständnis*) feltétele annak, hogy a szöveggel tudjunk mit kezdeni. Az előzetes megértés mozzanata egyrészt az adott nyelv átlagos ismerete, másrészt a mondottak valamilyen szintű tárgyi ismerete. Világos ebből, hogy az előítélet Gadamernél nem korlátozódik embercsoportokra vonatkozó kategorizációkra, hanem általánosabb jelentéssel bír. A megértés feltételeinek pedig azért bizonyulnak az előítéletek, mert csak általuk lehetséges a szöveg egészének értelmére vonatkozó megelőlegző vázlatokat alkotni. Előzetes elvárások és ismeretek nélkül nem volnánk képesek az éppen olvasott részletek köré kontextust előlegezni¹¹, és ebben pillantja meg Gadamer az előítéletek sajátos produktivitását, amely „rehabilitálásukat” szükségessé teszi.

A szövegértés gadameri leírását nevezhetjük megértésfenomenológiának, mivel nem feltételezi dogmatikusan a szöveg értelmét, hanem annak adottság-módját vizsgálja (Olay 2008). Az előítéletek az előzetes megértés értelmében véve elkerülhetetlenek, ha egyáltalán valamit kezdeni akarunk a szöveggel (Joist 2009. 142–143; Gander 2007). Ezt nevezhetjük a diszkurzív végesség következményének is, amit még alapvetőbben így fogalmazhatunk meg: értelem-elvárások nélkül semmi nem tud értelmesnek mutatkozni, semmit nem tudunk tapasztalni. Ennek alapján dolgozza ki Gadamer az eminens tapasztalat koncepcióját, melyet az elvárások keresztülhúzásaként fog fel (Olay 2011).

A megértés feltételét alkotó előzetes megértés mellett Gadamer hangsúlyozza, hogy az előítéletek veszélyt is jelenthetnek, amennyiben elnyomhatják a megértendő mű máságát. A filozófiai hermeneutika tehát két értelemben beszél előítéletről: az előítéletek egyrészt a megértés feltételei, másrészt elfedés-

¹⁰ Gadamer kapcsolódását Heideggerhez e gondolatban részletezi Fehér 2016.

¹¹ Heidegger Gadamerre gyakorolt hatásához lásd Di Cesare 2009. 111–114; Olay 2007. 160–161; Fehér 2016. 266–275; gondolati programjuk különbségéhez Figal 2006. 13–15. Heidegger hatását nem vitatva, egyesek legalább Droysenig mentek vissza az előítéletek szerepének hangsúlyozásában (Gens 2015. 340).

sel fenyegetik a megértendő másságát.¹² Utóbbi lényegében megegyezik az előítélet felvilágosodásra jellemző, negatív fogalmával. Azelőítéletek rehabilitálása azért szükséges, mert a felvilágosodás általában véve negatív hangsúllyal látta elő őket (Gadamer 2003; Riesinger-Scholz-Six 2005. 1250–1251). De a rehabilitálás nyilvánvalóan csak a megértés végbemenését lehetővé tevő előítéletekre mint összességre, azaz az előzetes megértésre vonatkozik, nem pedig egyes előítéletekre. A fentebb idézett Csepeli György vélhetően Gadamert nem ismervén beszél a felvilágosító racionalizmus „előítélet-ellenes előítéletéről”. Gadamer természetesen nem akarja rehabilitálni az olyan torzító előítéleteket, amelyek félreviszik a szöveg megértését. A filozófiai hermeneutika célja nem a sztereotípiák, hanem az előzetes megértés pozitív szerepének elismerése.

Az előítélet, ahogy Gadamer érti, elsősorban azáltal okoz problémát, hogy nem tudatos, hiszen egy vélemény vizsgálhatósága feltételezi annak tudatosítását, tematizálását. Felfogásában az előítéletek döntő sajátossága az, hogy magától értetődőek, nem tematikusak számunkra, s ezért nem foglalkozik az előítéletek megalapozásának vagy indoklásának lehetőségeivel.¹³ Ebből ered, hogy előítéleteink tisztázása hangsúlyozottan „önismeretet” jelent, mivel tisztázottabb viszonyba kerülünk saját magunkkal. Az előítéletek tudatosítása azért alapvető jelentőségű a szövegeértelmezésben, hogy a szöveget meg tudjuk védeni a saját előítéletekből származó félreértésekkel szemben. Az előítéletek magától értetődő jellege miatt tulajdonít a német gondolkodó nagy jelentőséget az időbeli távolságnak. Az idő múlásával distanciát, távlatot nyerünk a megértendő művel szemben. Az *Igazság és módszer* negyedik, javított kiadása ezt azzal egészíti ki, hogy a megértés szempontjából nem csak az időbeli, hanem bármilyen távolság (földrajzi, kulturális) kedvező lehet.

Mivel a nem tudatosított előítélet elfedheti a szöveg igazságigényét, ezért annak érvényesülése céljából döntő a megértő nyitottsága: az értelmezőnek fogékonynak kell lennie a szöveg lehetséges mássága iránt. Ennek elvi szintű megfogalmazása a „tökéletesség vélelme” (*Vorgriff der Vollkommenheit*), amelynek értelmében ha a megértendő szövegben valami nem illeszkedik elvárásainkhoz, akkor azt kell feltételeznünk, hogy koherens, értelmes véleménnyel van dolgunk, nem pedig értelmetlen idegenséggel. Ezt az előfeltevést csak akkor szabad feladnunk, ha a szöveg megértése minden nyitott erőfeszítésünk ellenére nem jár sikerrel. A szöveg idegensége, ahogy említettük, egyúttal alkalom a saját előítéletek tudatosítására, és ennnyiben önmagunk tisztázásához is hozzásegíthet.

¹² Scholz különösen tarka szóhasználatot – többek között a „Vorgriff”, „Voraussetzung”, „Vorurteil”, „Sinnerwartung” kapesán (Scholz 2001. 148) – és a terminológia ingadozását látja (Scholz 2001. 134) Gadamer hermeneutikájában.

¹³ Az előítéletekkel kapcsolatos Husserl által kidolgozott fenomenológiai tisztázás sajátos cikcakk struktúrájának és Gadamer megértésfogalmának hasonlóságát és különbségét inspirálóan tárgyalja Varga 2013.

Az előítéletek tárgyalása alkalmat ad arra, hogy Gadamer a felvilágosodást és a romantikát a múlthoz való viszony lehetőségeiként vizsgálja (Gadamer 2003. 307–310). Közös jellemzőjük, hogy külsődlegesen viszonyulnak a múlthoz: a felvilágosodás a jelen kitüntetettségéből és fölényéből, míg a romantika a múlt kitüntetettségéből és fölényéből indul ki. A historizmusnak ugyan feltétlenül pozitív teljesítménye a múlt másságának elismerése, és a saját, magától értetődő mércékkel szembeni óvatosság. Problematikus viszont Gadamer szerint, ahogy a historizmus megpróbál kilépni a múlthoz való hozzátartozásból, amennyiben felfüggeszti a megértendő szövegek igazságigényét. A historizmus értelmező hozzáállásának felel meg a kihallgatás, illetve a terápiás kezelés szituációja. Gadamer hangsúlyozza, hogy a megfelelő értelmezői hozzáállás a párbeszédhez hasonlítható: ahogy a valódi dialógusban hagyjuk érvényesülni azt, amit a másik fél mond, úgy engedi érvényesülni az értelmezés a szöveg más tárgyi véleményét. A historizmus fő nehézsége Gadamer szemében az, hogy megfeledekzik saját történetiségéről. Vannak viszont olyan művek, amelyek ellenszegülnek annak, hogy keletkezésük történeti összefüggésére visszavezetve értelmezzük őket. A klasszikus művek egyidejűek a későbbi korok értelmezőivel, és létezésükkel cáfolják a historizmust (Olay 2007. 144–148).

Mivel Gadamer a szövegeket tárgyi igazságigényük szempontjából tekinti, ezért a megértés nem a szerző gondolataira, lelki aktusaira irányul, hanem kizárólag a szöveg értelmére. A gondolati ellenpólust az az elképzelés alkotja, mely szerint az interpretáció alapvető feladata a szöveget létrehozó alkotói tevékenység rekonstrukciója, s ezt az álláspontot Gadamer elsősorban Schleiermachernek tulajdonítja:

Már a romantikus hermeneutika elemzésénél is láttuk: a megértés nem azon alapul, hogy behelyezkedünk a másik személybe, nem az egyiknek a másikban való közvetlen részesedésén alapul. Megérteni, amit valaki mond – ez [...] azt jelenti, hogy a dolgot illetően megegyezésre jutottunk, nem pedig azt, hogy behelyezkedünk a másikba, és megismételjük az élményeit. (Gadamer 2003. 425.)

Gadamer nemcsak a szöveg megértésének célját, hanem kiinduló helyzetét is módosítja, amennyiben a megértő eleve egy olyan értelem összefüggésében mozog, ami számára minden további nélkül felfogható: „valamilyen értelemnek a dimenziójában mozgunk, mely magában véve érthető, s mint olyan nem ösztönöz bennünket arra, hogy visszamenjünk a másik személy szubjektivitásához” (Gadamer 2003. 327). Másként szólva, a kiindulópont az értelmezés számára nem az értelmező saját szubjektivitása, hanem a világhoz mint lényegileg közös értelemösszefüggéshez való viszony, mely gondolatban felismerhető Heidegger hatása.

Gadamer szerint illúzió azt hinni, hogy véglegesen tisztázni tudjuk saját „hermeneutikai szituációnkat”, s ezt az illúziót Hegel gondolkodására tartja jellem-

zőnek: ellentétben Hegellel, a teljes ön-transzparencia nem a véges ember lehetősége. A fentiek értelmében úgy foglalthatjuk össze döntő érvét, hogy saját helyzetünkre nincs rálátásunk, magától értetődő és aematikus előítéleteink felett nem rendelkezünk. Gadamer elgondolásában a saját értelmezési helyzetünk, a hermeneutikai szituációnk tisztázása lényegi, de befejezhetetlen feladat, mivel a magától értetődő előítéleteinket nem tudjuk végérvényesen feltárni. Felfogása értelmében a megértés benne áll egy hatástörténetben, mivel a mindenkori jelen egy hagyomány eredménye, amelyhez nincs teljesen tisztázott viszonya. Mivel a tradícióhoz úgy tartozunk hozzá, hogy ezzel nem vagyunk tisztában, ezért adódik az a nehézség, hogy miként lehet tudatosítani azt. A hatástörténet gondolatával Gadamer a tudatosítás feladatát akarja elvi szinten megfogalmazni.

Bevett értelemben a hatástörténet egy mű vagy esemény fogadtatásának, recepciójának alakulását jelenti különböző korokban, aminek vizsgálatát másodlagosnak, de mindenképpen különbözőnek kell tekinteni magának a műnek vagy eseménynek a vizsgálatához képest. Gadamer meggyőződése viszont az, hogy a mű összetartozik hatástörténetével, hiszen a mű közvetlenül úgy mutatkozik meg a mindenkori jelen számára, ahogy hatásának története megjeleníti. A műre irányuló értelmezésnek ezért egyúttal mindig a mű hatástörténetét is vizsgálnia kell, hogy képes legyen korrigálni annak esetleges torzításait. A hatástörténet gondolata a szellemtudományos munka, a szövegértelmezés önértelmezésére vonatkozik: arra szólít fel, hogy „tanuljuk meg helyesebben érteni önmagunkat” (Gadamer 2003. 336). Ugyanennek az éremnek a másik oldala az, hogy nem következik semmi előírászerű a hatástörténet alapelvéből; olyan elvről van szó, aminek nincs valamiféle teendő formájában közvetlen megfelelője az értelemezés gyakorlatában.

Gadamer álláspontjában két, egymástól elkülöníthető megértéskonceptió fonódik össze anélkül, hogy kifejezetten megkülönböztetné őket. Az egyiket a szövegértelmezés leírásához kapcsolódva fejti ki. A másik a hatástörténeti értelmezésfelfogás, amely azt hangsúlyozza, hogy a megértés révén a hagyományt alkotó szöveg újra és újra érvényre jut, és ezáltal a hagyomány tárgyi fölénye érvényesül. Utóbbi gondolat azonban nehézségekhez vezet, amennyiben a hatástörténet gondolata túlhangsúlyozza a megértésfolyamatban a megértendő értelemalakzatot az értelmező rovására.¹⁴

Gadamer a megértés folyamatának lezárulását „horizontösszeolvadásnak” nevezi, megkülönböztetve az értelmező és a megértendő szöveg horizontját. A jelen és a megértendő szöveg horizontja azonban összetartoznak, mert csak egymással szemben alakulnak ki. A historizmus követelményének szellemében Gadamer ezzel a gondolattal is aláhúzza, hogy a történeti különbséget el kell

¹⁴ A hagyomány vonatkozásában a „hagyomány cselé”-ről beszélhetünk Gadamer hatástörténet-konceptiójában (Olay 2002; 2013).

ismerni, de egyúttal úgy kell áthidalására törekedni, hogy eredménye a horizontok „összeolvadása” legyen. A „horizontösszeolvadás” a megértés aktusának utódfogalma, ahol a metafora lényeges mozzanata békés, erőszakmentes volta. A horizontok összeolvadásának képe az egységet hangsúlyozza, torzítás, ráerőltetés, bármiféle erőszak nélkül – szemben Nietzsche vagy Heidegger lényegesen eltérő elgondolásaival. A horizontösszeolvadás kiemeli továbbá a megértés történetjellegét, tehát azt a körülményt, hogy Gadamer szerint nem uraljuk a megértés folyamatát.

AUTORITÁS ÉS HAGYOMÁNY

Az előítélet pozitív szerepének gondolata alkalmat ad Gadamernek arra, hogy egyúttal a tekintély és hagyomány fogalmait is rehabilitálja. A tekintély vagy autoritás fogalmát a belátható tudás értelmében használja, ahol a tekintély fő tulajdonsága az, hogy ítélete, véleménye tárgyi fölényben van saját belátásunkkal szemben – ahogy a magyar „szakteknély” kifejezés is mutatja. A tekintély véleménye belátással elérhető, csak még nem értük el; de nem olyasmi, amit más forrásból egyszerűen csak el kellene fogadnunk. Az így értett tekintély alapvető eleme minden pedagógiai szituációnak. Az autoritás negatív konnotációja a felvilágosodásban alakul ki, de Gadamer szerint ezzel félreismerik az autoritás mint fölényben lévő tudás lehetőségét.

A belátást, hogy a tekintély elfogadása a pedagógiai szituációban döntő jelentőségű, Gadamer Karl Jasperstól is meríthette. Jaspers a képzés folyamatában a tekintélyt elkerülhetetlennek vélte, ahogy ezt a szakirodalom többször hangsúlyozta (Hügli 2011. 294–298; Salamun 2006. 126). Jaspers jól kivehető rokonszenvvel beszél az autoritásról a következő pregnáns helyen: „Tekintély, melyben hiszünk, a valódi, magát a lényegét érintő nevelés forrása. [...] A tekintély révén önmagához eljutva az egyén kinő abból” (Jaspers 1991. 297 sk.). Jaspersnél megjelenik az a tartalmi belátás, melyen Gadamernél a tekintély rehabilitálása alapul.

Az autoritás nem csupán a tanítás helyzetének fontos mozzanata, hanem legalább annyira a politika területének is újra és újra felbukkanó tényezője. Az autoritás politikai jelentőségét két mozzanat hangsúlyozása adhatja, és különbségüknek megfelelően eltérő értékelés következik belőlük. Egyrészt az autoritás kiemelheti az engedelmesség tényezőjét, és ekkor főleg konzervatív elképzelésekre kell gondolnunk, melyek például a katolikus egyház autoritásának pozitív voltát állítják. Másrészt lehet az autoritás a tárgyilagos, tartalmilag kiemelkedő vélemény fedőneve, ami Platón demokráciakritikájától kezdve Hannah Arendt megfontolásaiig vissza-visszatér. Autoritás ebben az összefüggésben tartalmilag mérvadó véleményt alkotni képes egyént vagy egyének csoportját jelenti, ami szakszerűségben, tudásban kiegyensúlyozó, mérséklő szerepet hivatott betölteni.

Például a római politikafelfogás, illetve annak nyomán az amerikai Alapító Atyák elgondolása kifejezi az autoritás elengedhetlenségének gondolatát, ahol az autoritás a demokratikus véleményalkotás tartalmilag szükséges ellensúlyát képezi.

Áttérve a hagyomány vagy tradíció gadameri elemzésére,¹⁵ annak Janus-arccát, s egyben két fő teljesítményét két, egyaránt Gustav Mahlernek tulajdonított mondással szemléltethetjük: „A hagyomány a tűz továbbadása, nem a hamu bálványozása”; „A hagyomány – slamposság”.¹⁶ A hagyomány egyrészt olyan belátást, tudást, gyakorlatot jelenthet, melyet színvonala és gazdagsága miatt kifejezetten továbbadásra érdemesnek gondoltak és esetleg gondolunk. Gyengébb értelmezésben a szóban forgó belátást, tudást, gyakorlatot tekinthetjük olyannak, hogy az bevett, használható felfogásként megteszi, mivel ugyan nem kiemelkedő jelentőségű, de mégis lehetővé tesz bizonyos szintű orinetációt, cselekvést. Elválaszthatatlanul kapcsolódik ehhez ugyanakkor az a veszély, hogy valami pusztán továbbadódik, a továbbadás gesztusára zsugorodik a tartalmi belátások elsajátításának, esetleg továbbgondolásának teljesítménye. A hagyomány azért lehet „slamposság”, mert a tradícióra lehet gondatlanságból és átgondolatlanságból támaszkodni. Az idézetet Mahler karmesterként mondta, mivel zenekarok gyakran hivatkoztak arra, hogy valamit így-és-így szoktak játszani. A megszokás, a bevett formák reflektálatlan átvétele így az a „slamposság”, mely a hagyományban lehetőségként elkerülhetetlenül benne rejlik.

Gadamer a hagyomány rehabilitálása céljából az ész és tradíció ellentétét törekszik megkérdőjelezni. Ennek során hivatkozik a hagyományra, mint ami „megalapozás nélkül érvényes”.¹⁷ Ha a tradíciót anonim autoritásnak tekintjük, amely képes kijátszani velünk szemben igazságigényét, akkor elkerüljük ész és történelem felvilágosodásra jellemző merev szembeállítását. A tradíció, a „hagyomány” fogalma mindazonáltal legalább három eltérő értelemben szerepel Gadamernél (Olay 2007. 145–146): a) klasszikus művek maroknyi csoportja; b) belátható tekintély; c) hagyományos, bevett cselekvési forma és életforma (pl. köszönések, üdvözlések rendszere). Még ha az első két jelentést össze is fogjuk, akkor is marad egy alapvető ellentét: a hagyomány mint valami tartalmilag belátható és a hagyomány mint legalább részben tovább nem igazolható kontingencia.¹⁸ Amikor Gadamer a megőrzést is az ész tetteként akarja felmutatni, akkor joggal hívja fel a figyelmet az átgondolt megőrzés lehetőségére; eltekint viszont az átgondolás nélküli megőrzés lehetőségétől, melyre Mahler „slampossága” emlékeztet.

¹⁵ A tradíció fogalomtörténeti áttekintéséhez lásd Wiedenhofer 1990. A gadameri tradíciófelfogást részletesen tárgyalja Olay 2013.

¹⁶ „Tradition ist die Weiterreichung des Feuers, nicht die Anbetung der Asche”; „Tradition ist Schlamperei”.

¹⁷ Fehér e megfogalmazással rekonstruálja a hagyomány értelmét Gadamernél (Fehér 2016. 272).

¹⁸ Ezen a ponton merül fel a kérdés, hogy Gadamer gondolkodását vajon konzervatívnak kell-e tartanunk. Lásd ehhez Olay 2007. 160–161; Ferraris 2008. 2.1.3.

MARQUARD HERMENEUTIKAI-KOMPENZATORIKUS SZKEPSZISE

A hagyomány gadameri elemzését tanulságos összevetni Odo Marquard hermeneutikai szkepszisével, mégpedig a hagyomány és a hermeneutika szempontjai alapján. Az összevetés megmutatja, hogy Marquard Gadamerhez képest háttérbe állítja a hagyomány beláthatóságát, s ezzel ismeretjellegét, viszont jobban kibontakoztatja az életösszefüggést és a politikai-társadalmi képet, mely a hagyományok pozitív értelmezését indokolja. A hermeneutikát illetően pedig Marquard a tapasztalat nyitottságának gadameri gondolatát szkeptikus irányba tolja el, és – látható élvezettel – fogalmazza kételkedőre, kontingensre álláspontját, amit világosan mutat, hogy egyes helyeken álláspontját a szkepszissel azonosítja: „Ez a szkepszishez fordulás volt eddig utam és működésem a filozófiában” (Marquard 2001d. 15).¹⁹ A Gadamer számára jelentős szerepet játszó igazság viszont alárendelt szerepet kap Marquard hermeneutika-felfogásában. Míg Gadamer beláthatóságuk felől ragadja meg a szellemi hagyományokat, addig Marquard a modernitásban elengedhetetlen orientáló szerepük felől közelít hozzájuk, amivel kiélez egy Gadamernél ugyan meglévő, de inkább háttérben maradó mozzanatot.

Ahogy a Ritter-iskola más tagjai számára is, Marquard kiindulópontját Joachim Ritter modernitásértelmezése képezi.²⁰ Ritter modernitásról alkotott képe két összetartozó tétellel jellemezhető: A modern kor egyszerre az emberi szabadság beteljesülése és egyúttal ebből adódó, feloldhatatlan, viszont kompenzálható szerkezeti hiányosságok kialakulása. A modern ipari társadalom egyrészt elhozta és egyre globálisabban kiteljesíti minden ember mint ember szabadságát és mint embert általános jogalannyá avatja. Másrészt viszont a szubjektivitás reformációval történő kiépülése nélkülözhetetlenné teszi az egyén számára a történetileg hagyományozódó, partikuláris értelemösszefüggéseket. Az első mozzanatot Ritter a modern társadalom olyan vonásának tekinti, melyből a társadalom „*reális történelemnélkülisége*” adódik, ami a kompenzáció teljesítménye révén a szellemtudományokat nélkülözhetetlenné teszi e társadalom számára. A szellemtudományok összessége kompenzálja a modern társadalom történelemnélküliségét, amennyiben „nyitva tartja és jelenvalóvá teszi azt, amit kény-

¹⁹ Más helyen hol „kompenzációfilozófiaként” jellemzi álláspontját (Marquard 2000. 7), hol az „emberi végesség szkeptikus filozófiáját” látja saját álláspontjában, melynek antropológiai tézise szerint „az ember nem abszolút, hanem véges lény csak”, aki „rá van utalva a pótmegoldásokra” (Marquard 2001. 7). „Végességfilozófiai szkepszis” az egyik utolsó kötet önjellemzése (Marquard 2007. 7). Az önjellemzések eltéréseinek összefüggésére még visszatérünk. Marquard szövegeinek manfros magyar fordítását helyenként jelzés nélkül módosítom.

²⁰ Miklós Tamás Marquard munkái centrumának „a történeti gondolkodás életvilág-romboló és gyógyító, -regneráló lehetőségeivel való számvetést” tekinti (Miklós 2001. 403). Ez a jellemzés már Ritter problémafelvetésére is igaz. Marquard Ritterhez való viszonyát óvatos visszatekintéssel tárgyalja Marquard 2001b.

telen önmagán kívülre helyezni: az ember történelmi és szellemi világát” (Ritter 2007. 104). A modernség így Ritter szemében a konkrét ember elvont emberré történelmetlenítése visszatörténelmesítő kompenzációkkal. A szellemtudományok teljesítménye Ritter koncepciójában abban áll, hogy hozzáférhetőként megtart történelmi hagyományokat és értelemösszefüggéseket anélkül, hogy azokat a jelenbe automatikusan integrálná. Az viszont nem válik igazán világossá, hogy mitől válhatnak eleven életkeretté az így megőrzött tartalmak. Másként szólva: a historizáló megőrzés dehistorizálása tűnik kérdésesnek. Továbbá ha Ritter problémája az uniformizálódás,²¹ akkor kérdés, hogy a felhozott tényezők (esztétikum, szellemtudományok) képesek-e és hogyan ennek ellene hatni.

Ritter modernitás-elemzését a kompenzáció fogalmára vonatkoztatva Marquard a következőképpen foglalja össze:

A valóság varázstalanításának modern folyamatát kompenzálja az esztétikai pótelvarázslásának [*Ersatzbezauberung des Ästhetischen*] sajátosan modern kiépülése; vagy: a világ modern artificializálódását kompenzálja az érintetlen természet mint táj sajátosan modern felfedezése és megdicsőítése és az ökológiai tudat fejlődése; vagy: az eltárgyasodás révén és a társadalmi változás fokozódó gyorsulása révén kialakuló modern hagyományvesztést kompenzálja a történelmi érzék sajátosan modern genezise, azaz a múzeum és a szellemtudományok születése.” (Marquard 2000. 14.)

Marquard egy másik helyen a bensőségesség, azaz szubjektivitás és individualitás szempontjával egészíti ki a felsorolást, melynek jelentőssé válása a modernségben ellenáramlat azzal szemben, hogy „a modern eltárgyasulás az emberekből csereszabatos tisztségviselőket csinál” (Marquard 2001b. 368).

Ritter megközelítésében a kompenzáció szükségessége határozottan a modernitáshoz rendelődik hozzá, melynek lényegi vonása a technika. Eltérően Arnold Gehlen kompenzáció-gondolatától, aki szerint a technika és a hagyományok az ember hiánylény voltát ellensúlyozzák, Ritter számára a technikai fejlődés az ember kibontakozását jelenti és a modern korhoz kötődik.²² Marquard viszont a Rittertől származó impulzusokat szkeptikus irányba tolja el (Schweda 2015. 144), hogy számot vethessen megalapozóképességünk sajátosan modern túlter-

²¹ „A mozgásban, melyben civilizációjának a földön való elterjedésével mindenhol ugyanolyan városok, a munka, az élet, a kommunikáció és a műveltség ugyanolyan formái jönnek létre, a *társadalom reális történelemnélkülisége* válik láthatóvá; ez azáltal teheti az embert mint embert a jog és az állam szubjektumává, s azáltal juttathatja társadalmi létezéshez, hogy kioldja őt a történelemben és az eredetben rejtőző létéből.” (Ritter 2007. 104.)

²² „Aus Ritters Sicht stellt die Technik für die Selbstentfaltung des Menschen weder ein Hindernis noch einen bloßen Notbehelf dar. Sie bildet vielmehr ihr wesentliches Betätigungsfeld, die „grundlegende und allgemeine Form, in welcher der Mensch handlung und schaffend sein Leben und sein menschliches Sein verwirklicht“. Das *animal rationale* entfaltet seine Natur als *homo faber*.” (Schweda 2015. 51.)

helésével. A hagyomány, az „eredetvilág” modern problémáját az egyre gyorsuló eldologiasodás alkotja: „abból, ami származás volt, mintha mind kevesebb volna képes jövőnek megmaradni; a történeti származásvilágokat mindinkább fenyegeti az elavulás veszélye. Ami – kompenzálatlanul – emberileg elviselhetetlen veszteség volna, mert mind kevésbé volna fedezve az emberek életvilágbeli szükséglete, hogy egy színes, meghitt és értelmes világban éljenek” (Marquard 2001a. 350). Az eldologiasodás jelentése, a hagyományok elavulása és a világ színes, meghitt értelmessége egyaránt körvonalazatlan marad. Georg Lohmann joggal jegyzi meg, hogy nem válik világossá, milyen kritériumok alapján állapítható meg az értelemvesztés, továbbá az sem, hogy normatív kritériumról van-e szó vagy sem (Lohmann 1991. 186–187.) Mindenesetre ennek az előfeltevésnek az alapján jut el Marquard a szokásaink, úzusaink elkerülhetetlenségének gondolatához. Kétértelművé válik azonban az elkerülhetetlenség azáltal, hogy más helyen az élet rövidségére alapozza: „Mivel a totális változtatásokhoz és totális megalapozásokhoz túl korán halunk meg, szükségünk van szokásainkra, úzusainkra [*Üblichkeiten*]” (Marquard 2001. 30).²³ Az élet rövidsége nyilvánvalóan nem sajátosan modern jelenség, ezért a szokások, úzusok elkerülhetetlensége – eltérően Rittertől – nem pusztán a modern kor sajátosságaiból, hanem a végességantropológiai *vita brevis* érveléséből is adódik. Nem világos azonban a két indoklás egymáshoz való viszonya.

A szellemtudományok és a hagyományok sajátos elengedhetetlenségét Marquard gyakrabban nem a modernitás bizonyos vonásaiból, hanem az emberi végességből vezeti le, ami ellentételezést, kompenzációt igényel. Így válik gondolatmenteinek alapfogalmává az ember felépítésében lehorgonyzott kompenzáció (*homo compensator*)²⁴:

Filozófiám az emberi végesség szkeptikus filozófiája, melynek antropológiai tézise a következő: az ember nem abszolút lény, hanem – véges lényként, melynek elmúlását ki kell tolnia, az abszolútumtól tehermentesítenie kell magát, és ezért életét pluralizálnia kell – éppen az abszolútság hiányában egy elsődleges semmirekellő, aki másodlagosan

²³ Marquard központi gondolatát, ami szerint a hagyományok az emberi végesség ellen-súlyozása céljából elengedhetetlenek, a szintén Ritter-tanítvány, Hermann Lübbe is osztja. Egy helyen Marquard egyenesen Lübbét idézve fogalmazza meg saját alapgondolatát: „a hagyomány nem bebizonyított helyessége okán érvényes, hanem mert lehetetlen meglennünk nélküle”; „az újratájékozódás terhei annak a praktikus tájékozódásbeli eljárási szabálynak az érvényességére emlékeztetnek bennünket, amelyik szerint a hagyománynak igenis kijár, hogy első nekifutásra ésszerűnek tekintsük, a tételes igazolás terhe pedig arra nehezedik, aki a hagyományt elveti” (Marquard 2001c. 188). Karácsony András utal arra, hogy Niklas Luhmann is „a komplexitásból fakadó önkéntelen konzervativizmusról” beszél: „teljesítő-képességünk végessége miatt egyszerre nem állhat minden rendelkezésünkre, csak lépésről lépésre haladhatunk, és az indoklás terhe arra nehezül, aki változtatni akar” (Karácsony 2014. 267).

²⁴ Lásd Marquard 2000a.

*homo compensator*rá válik. Nincs olyan jó helyzetben, hogy megengedhetné magának a tökéletlen lenézését; rá van utalva pótmegoldásokra, második legjobb lehetőségekre, arra, ami nem az abszolút. (Marquard 2004. 12–13.)

A végesség fogalmát Marquard egy helyen differenciálja teológiai (végesség mint teremtett mivolt), térbeli (végesség mint nem-mindenütt-lét) és időbeli végesség (halandóság) megkülönböztetésével, de kiemeli, hogy gondolkodásában az időbeli végesség mérvadó (Marquard 2001e. 161–163). A kompenzáció gondolatát mindazonáltal nem lehet kizárólag a végességantropológiai koncepcióhoz rendelni. Marquard szerteágazó elemzéseiben a modernitásnak legalább háromféle hatása bontakozik ki, melyeket az ezekre válaszoló elbeszéléstípusok kompenzálják: 1. „a világ elszürkülését elensúlyozandó – életvilágbeli színészségünk miatt” mondunk „érzékenyítő történeteket”; 2. „a világ idegenné válását ellensúlyozandó – életvilágbeli meghittség-éhségünk miatt” mondunk „megőrző történeteket”; 3. „a világ áttekinthetlenné válását és kihűlését ellensúlyozandó – életvilágbeli értelem-éhségünk miatt” mondunk „orientáló történeteket” (Marquard 2001a. 250–252). Félretéve azt a kérdést, mennyire meggyőző Marquard leírása a modernitásról, a felsorolt tényezők egyértelműen modernitásfüggő mozzanatok, és nem az emberi végességen alapulnak.

Több kritika szerint Marquard a „kompenzáció” gondolatát nem fejt ki világosan (Lohmann 1991; Schnädelbach 1992). Kiegészíthetjük ezt azzal a nehézséggel, hogy Marquard – és már Ritter – leírása egy külsődleges funkciót állapít meg bizonyos jelenségekkel kapcsolatban annak elemzése nélkül, hogy miként képes az adott jelenség betölteni a kérdéses funkciót. Az esztétika és a szellemtudományok sokféleségét így vezeti vissza arra, hogy értelmesnek, meghittnek színesnek tüntesse fel a világot.²⁵ Lényegében hasonló irányba mozgó kritikát fogalmaz meg Habermas, azt kifogásolva, hogy a modern kultúra felforgató tartalmait értelmetlenül: a kultúrsektort modernitásfüggő veszteségek ellensúlyozására egyszerűsíti, s ezzel kioltja azok kritikai potenciálját (Schweda 2015. 40).

Marquard a „szellemtudományok elkerülhetetlenségének” gondolatát összekapcsolja egysajátos hermeneutika kidolgozásával (Marquard 2001a). Már láttuk, hogy Rittert követő alaptézise értelmében a szellemtudományok elkerülhetetlensége a modernitás árnyoldalainak kompenzálásával függ össze:²⁶ a szellemtu-

²⁵ Valastyán Tamás az esztétikát tartja vezérmotívumnak Marquard modernitás-felfogásában, melyben posztmodern elemeket fedez fel (Valastyán 2016. 283–285). Olvasata azonban nem veszi figyelembe, hogy egyrészt az esztétika mellett egyenrangúként jelen vannak a szellemtudományok és az úzusok, szokások. Másrészt Marquard álláspontja kifejezetten konzervatív, ami nem jellemző a posztmodern gondolkodásra. A posztmodern vállalt játékossága ugyan megfelel Marquard szellemes játékosságának, de utóbbi nem következik gondolkodása konzervatív alaptendenciájából – Ritternél például egyáltalán nem található meg.

²⁶ „[M]inél modernebbé lesz a modern világ, annál nélkülözhetetlenebbek a szellemtudományok” (Marquard 2001a. 343). Ezzel párhuzamosan a kompenzáció-gondolatot Ritterre vezeti vissza (Marquard 2001b. 367–371).

dományokat a világ technikai-természettudományos modernizálásának szükség-szerű ellensúlyaként értelmezi. Marquard mindazonáltal a szkepszissel tovább megy Ritternél: az alapelveket illető lemondása biztosan olyan gondolat, melyet Ritter nem osztana. Módszertanilag Marquard a narrativitást látja a szellem-tudományok alapvető vonásának: „a modernizációs károkat elbeszéléssel kompenzálják” (Marquard 2001a. 351). A hermeneutika ezek alapján Marquardnál a végességre adott válaszreakcióvá válik, és egyet jelent mindenfajta dogmatizmus relativizálásával: „a hermeneutika magva a szkepszis, a szkepszis időszerű formája pedig a hermeneutika” (Marquard 2001. 157). A tömör fogalmazás egyáltalán nem triviális gondolatokat takar. Egyrészt Marquard önjellemzése, miszerint „a hermeneutika iskolájából érkezett” (uo.), Joachim Ritterre vonatkozik, akinek gondolkodását semmiképpen nem nevezhetjük kifejezetten hermeneutikának. Marquard számára a hermeneutika nem a szövegértés leírását, hanem a pluralitás elismerését jelenti. Másrészt távolról sem triviális az az állítás, hogy a hermeneutika szkeptikus lenne. Mindenesetre a végesség hangsúlyozásából logikusan következik a kontingencia pozitív értékelése („a véletlenszerű apológiája”, ahogy 1986-os kötetének címe is hangsúlyozza) – s így a hermeneutika kompenzációként érthető. A szkeptikus motívum előtérbe kerülésével Marquard felfogásában a hermeneutika az „inkompetenciakompenzáló kompetencia” lesz. Ezzel Marquardnál a hermeneutika eloldódik az értelmezés elméletétől, és történelemfilozófiailag motivált szkeptikus dogmahárítássá válik.²⁷

Marquard így jut el egy „szkepticizmusra hajló hermeneutikai etika alaptételéig”, melynek alapgondolata a „kapcsolódás anti-alapelve” (*Antiprinzip Anknüpfung*), ami lényegében a hagyományok, szokások fentebb kifejtett „nélkülözhetetlenségének” átvitele az etikára: az ember véges élete miatt nem rendelkezik elegendő idővel, hogy mindent felülvizsgáljon a racionális igazolhatóság szempontjából.²⁸ Ezért folyamatosan túlnyomórészt eleve adott képződményekre van ráutalva, amit Marquard „úzualizmusnak” (*Usualismus*) nevez. Könnyen belátható, hogy ezzel az indoklással elvileg képtelenség bármit is mondani egyes erkölcsi követelményekről vagy szabályokról, hiszen ezek konkrét tartalma nincs figyelembe véve. Nehéz elhinni, hogy Marquard embertelen csonkításokra és beavatási szertartásokra gondolt, amikor az „apák erkölceit” és a szokásoknak engedelmeskedést javasolta cselekvésünk irányítójának (Marquard 2001. 28).

²⁷ A szkepszist eközben Marquard világosan politikafilozófiai hangsúlyokkal látja el: „a szkepszis érzék a hatalommegosztás iránt” (Marquard 2001a. 355). Ennek a II. világháború utáni, sajátosan német kontextusához lásd Balogh 2014 és Schweda 2015. Schweda szerint Ritter csak olyan hagyományok érvényesülésére gondol, melyeket az egyén belátásán alapuló elismerése életre tud kelteni (Schweda 2015. 37), amivel Ritter a belátható hagyomány Gadamer által is képviselt gondolatához kerül közel.

²⁸ Érdemes megjegyezni, hogy Descartes az *I. Elmélkedés*ben ebből a gondolatból kiindulva vezeti be a radikális kételyt. Marquard azt a feszültséget, mely az ideiglenes morál és a kétségbevonhatatlan bizonyosság követelése között feszül, saját álláspontja elismerésének tekinti (Marquard 2001. 327–328).

Összegezve elmondhatjuk, hogy Gadamer és Marquard egyaránt alapvetőnek tartják a hagyományokat és az emberi végességet, és ezzel összefüggésben szemben állnak a felvilágosodással és elhárítják, illetve illúzióknak tartják az emberrel kapcsolatos abszolút igényeket. Ugyanakkor Gadamer számára a hagyomány jelentőségét annak igazsága adja, ami ellentétben áll Marquard vállalt szkepszisével. Marquard világosabban tematizálja egyrészt a hagyományok sokféleségét, másrészt élıhetőségének kérdését, mint Gadamer. Ebből következően kérdésfeltevése inkább mozog politikafilozófiai megfontolások felé, nem véletlenül hangzott el álláspontjával kapcsolatban a „neokonzervativizmus” címkéje (Lohmann 1991). Másként érti továbbá a két gondolkodó a végességet. Míg Gadamer számára a végesség azt jelenti, hogy egy hegei abszolút szellem álláspontja lehetetlen, addig Marquard végességen az élet rövidségét, időtartamának korlátoltságát érti.

KONKLÚZIÓ

Dolgozatunkban az előítéletek Hans-Georg Gadamer kifejtette rehabilitálását követtük nyomon, majd kitértünk a tekintély és hagyomány ezzel összefüggő tárgyalására, összevetve utóbbi koncepciót Marquard kompenzációfilozófiájával. Az előítélet néhány filozófiai aspektusának és szociálpszichológiai fogalmának áttekintése után láttuk, hogy az előítéletek rehabilitálása Gadamer szerint sajátos produktivitásuk miatt szükséges, mivel a megértés előfeltételeit képezik. A filozófiai hermeneutika módszeresen nem verifikálható belátások filozófiai igazolására törekszik, s ehhez a szövegértelmezés jelenségére támaszkodik. Ez a gondolati program egyben a természettudományos megismeréseszmény hegemoniája és túlterjeszkedése ellen is irányul, ami Gadamer szemében a modernitás sajátos konstellációjából adódó feladat. Követtük, ahogy a szövegek megértésének fenomenológiai leírásával rámutat az előzetes megértés elengedhetetlenségére: előzetes megértés nélkül nem lehetséges a szöveg egész értelmének anticipáló felvázolása, ami az olvasás újra és újra adódó, lényegi lépése. A módszert általános érvényű, megismételhető eljárásként értelmezve Gadamer nyomán kiemeltük, hogy nem lehetséges módszer a nem tudatos előítéletek, előfeltevések megtalálására és vizsgálatára, hiszen bármilyen módszer alkalmazásához már szükséges lenne az előítéletek azonosítása. Hangsúlyoztuk ugyanakkor, hogy a gadameri rehabilitáció nem vonatkozik a megértést gátló, a megértendő képződmény másságát elfedő előítéletekre.

A tekintély gadameri elemzése szerint annak lényegi tulajdonsága, hogy tárgyi fölényben van saját belátásunkkal szemben, ami egyúttal alapvető eleme minden pedagógiai szituációnak. A hagyomány kettős jelentését bontottuk ki: egyrészt olyan belátást, tudást, gyakorlatot jelent, melyet színvonala és gazdagsága miatt kifejezetten továbbadásra érdemesnek gondoltak és esetleg gondo-

lunk, másrészt viszont benne rejlik a csupán továbbadódás, az átgondolatlanul hagyományozás jelentése is. Gadamer a hagyományt anonim autoritásnak tekintve ész és történelem merev szembeállítását akarja meghaladni, eközben azonban, ahogy láttuk, három eltérő értelemben használja a „hagyomány” fogalmát: egyrészt a klasszikus művek, másrészt a belátható tekintély, végül harmadrészt a hagyományos, bevett cselekvési forma, életforma értelmében.

Gadamer hermeneutikáját és Marquard hermeneutikai-kompenzatorikus szkepszisét az beláthatóság szempontja mentén állítottuk szembe. Míg Gadamernél a hagyománydöntő vonása, hogy „igazság”, ami belátható, addig Marquard elgondolásában a hagyomány mellett nem az szól, hogy belátható – ezzel Marquard voltaképpen nem foglalkozik –, hanem az, hogy nincs jobb.

IRODALOM

- Allport, Gordon W. 1999. *Az előítélet*. Budapest, Osiris.
- Balogh László Levente 2014. Szkepszis és kompenzáció – Odo Marquard politikai filozófiájáról. *Magyar Filozófiai Szemle*. 58/2. 52–67.
- Bordens, Kenneth S. – Horowitz, Irvin A. 2008. *Social Psychology*. St. Paul/MN., FreeLoad Press.
- Buchheim, Thomas 1999. *Aristoteles*. Freiburg, Herder.
- Di Cesare, Donatella 2009. *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Detel, Wolfgang 2011. *Geist und Verstehen. Historische Grundlagen einer modernen Hermeneutik*. Frankfurt/M., Vittorio Klostermann.
- Fehér M. István 2016. Előítélet és előzetes megértés. In Rigán Lóránd – Ungvári Zrínyi Imre (szerk.): *Az értelem anyanyelvén. Magyar filozófusok a 20. és 21. században*. Kolozsvár, Komp-Press Kiadó Korunk. 262–279.
- Ferraris, Maurizio 2008. *Storia dell'ermeneutica*. Milano, Bompiani.
- Figal, Günter 1994. Vom Schweigen der Texte. In uő: *Für eine Philosophie von Freiheit und Streit*. Stuttgart, J. B. Metzler.
- Figal, Günter 2006. *Gegenständlichkeit*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg 1993. Begriffsgeschichte als Philosophie. In uő: *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke Bd 2*. Tübingen, J.C.B. Mohr. 77–91.
- Gadamer, Hans-Georg 2003. *Igazság és módszer*. 2. kiad. Budapest, Gondolat.
- Gander, Hans-Helmuth 2007. Erhebung der Geschichtlichkeit des Verstehens zum hermeneutischen Prinzip. In Günter Figal (szerk.): *Hans-Georg Gadamer. Wahrheit und Methode*. Berlin, Akademie Verlag. 105–125.
- Gens, Jean-Claude 2015. Précompréhension, préjugé. In Christian Berner – Denis Thouard (szerk.): *De l'interprétation. Un dictionnaire philosophique*. Paris, Vrin. 338–343.
- Heidegger, Martin 1994. Tudomány és eszmélődés. In Tillmann J. Attila (szerk.): *A későújkor józansága I*. Budapest, Göncöl Kiadó. 48–68.
- Hügli, Anton 2011. Karl Jaspers und die Erziehung. In Hamid Reza Yousefi *et al.* (szerk.): *Karl Jaspers – Grundbegriffe seines Denkens*. Reinbek. 289–304.
- Hühn, H. 2005. Voraussetzungslosigkeit. In Joachim Ritter – Karlfried Gründer – Gottfried Gabriel (szerk.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 12. köt. Basel, Schwabe. 1166–1180.
- Jaspers, Karl 1991. *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*. München.
- Joisten, Karen 2009. *Philosophische Hermeneutik*. Berlin, Akademie Verlag.

- Karácsony András 2014. Konzervatív eszmék a 20. század második felében a német politikai gondolkodásban. In uő: *Mozaikok. Politika – értelmiség – konzervativizmus*. Máriabesnyő, Attraktor. 255–270.
- Lohmann, Georg 1991. Neokonservative Antworten auf moderne Sinnverlusterfahrungen. Über Odo Marquard, Hermann Lübbe und Robert Spaemann. In Richard Faber (szerk.): *Konservatismus in Geschichte und Gegenwart*. Würzburg, Königshausen & Neumann. 183–201.
- Madonna Luigi, Cataldi 2013. *Naturalistische Hermeneutik. Ein neues Paradigma des Verstehens und Interpretierens*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Marquard, Odo 1986. *Apologie des Zufälligen*. Stuttgart, Reclam.
- Marquard, Odo 2000. Homo compensator. Zur anthropologischen Karriere eines metaphysischen Begriffs. In uő: *Philosophie des Stattendessen*. Stuttgart, Reclam. 11–29.
- Marquard, Odo 2001. *Az egyetemes történelem és más mesék*. Budapest, Atlantisz.
- Marquard, Odo 2001a. A szellemtudományok nélkülözhetetlensége. In Marquard 2001. 343–360.
- Marquard, Odo 2001b. A holnap és tegnappja. Észrevételek a meghasonlás Joachim Ritter-i filozófiájáról. In Marquard 2001. 361–374
- Marquard, Odo 2001c. Szokás dolga. In Marquard 2001. 187–204.
- Marquard, Odo 2001d. Búcsú az alapelvtől. In Marquard 2001. 15–33.
- Marquard, Odo 2001e. Arra a kérdésre vonatkozó kérdés, melyre a hermeneutika a válasz. In Marquard 2001. 157–185.
- Marquard, Odo 2004. Skepsis als Philosophie der Endlichkeit. In uő: *Individuum und Gewaltenteilung*. Stuttgart, Reclam. 13–22.
- Marquard, Odo 2007. *Skepsis in der Moderne*. Stuttgart, Reclam.
- Miklós Tamás 2001. A vonatkozás filozófiája. In Marquard 2001. 401–437.
- Olay Csaba 2002. Hatástörténet és értelmezés. *Világosság*. 2002/4–5–6–7. 34–39.
- Olay Csaba 2007. *Hans-Georg Gadamer: Phänomenologie der ungegenständlichen Zusammenhänge*. Würzburg, Königshausen&Neumann.
- Olay Csaba 2011. Reguláztalan tapasztalat. A tapasztalat értelmezése Gadamernél és Adornónál. *Magyar Filozófiai Szemle*. 55/4. 50–66.
- Olay Csaba 2012. Megértés mint utánalkotás? Schleiermacher és Gadamer. In Papp Zoltán (szerk.): *„Viharnak kitett szavak által”*. *Tanulmányok Bacsó Béla hatvanadik születésnapjára*. Budapest, ELTE Bölcsészettudományi Kar. 153–164.
- Olay Csaba 2013. Die Überlieferung der Gegenwart und die Gegenwart der Überlieferung. Heidegger und Gadamer über Tradition. *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 2013. VII. 196–219.
- Reisinger, Klaus – Scholz, Oliver R. – Six, B. 2005. Vorurteil. In Joachim Ritter – Karlfried Gründer – Gottfried Gabriel (szerk.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 12. köt. Basel, Schwabe. 1250–1268.
- Ritter, Joachim 2007. *Szubjektivitás. Válogatott tanulmányok*. Budapest, L’Harmattan.
- Rorty, Richard 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press.
- Römer, Inga 2016. Method. In Niall Keane – Chris Lawn (szerk.) *Blackwell Companion to Hermeneutics*. Oxford, Blackwell. 86–95.
- Salamun, Kurt 2006. *Karl Jaspers*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Schnädelbach, Herbert 1992. Kritik der Kompensation. In uő: *Zur Rehabilitierung des animal rationale*. Frankfurt/M, Suhrkamp. 399–411.
- Scholz, Oliver Robert 2001. *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Schweda, Mark 2015. *Joachim Ritter und die Ritter-Schule*. Hamburg, Junius.
- Smith, Eliot R. – Mackie, Diane M. – Claypool, Heather M. 2016. *Szociálpszichológia*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó.

- Tajfel, Henri 1981. *Human Groups and Social Categories*. Cambridge, CUP.
- Valastyán Tamás 2016. Az ízlésítélettől a valóságélvezetig? Marquard, Fehér és Lyotard a modernitás/posztmodernitás diszpozíciójáról. In Rigán Lóránd – Ungvári Zrínyi Imre (szerk.): *Az értelem anyanyelvén. Magyar filozófusok a 20. és 21. században*. Kolozsvár, Komp-Press Kiadó Korunk. 280–292.
- Varga Péter András 2013. Hermeneutika és fenomenológia. Gadamer késői közelítése Husserl fenomenológiájához és hermeneutikai megfontolások Edmund Husserl fenomenológiájában. In Fehér M István *et al.* (szerk.): „Szót érteni egymással”. *Hermeneutika, tudományok, dialógus*. Budapest, L’Harmattan. 175–205.
- Weinsheimer, Joel C. 1985. *Gadamer’s Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*. New Haven.
- Wiedenhofer, Siegfried 1990. Tradition, Traditionalismus. In Otto Brunner – Werner Conze – Reinhart Koselleck (szerk.): *Geschichtliche Grundbegriffe*. 6. köt. Stuttgart, Klett-Cotta. 607–650.
- Wieland, Wolfgang 1982. *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.