

Kajtár László

A vita mint a relativizmus ellenszere: Gadamer és a hermeneutika kritikai kérdése*

„A háború mindennek atyja, mindennek királya, és egyeseket isteneknek tüntetett fel, másokat embereknek, egyeseket szolgákká tett, másokat szabadokká.”

(Hérakleitosz, B53)

Bevezetés

Nietzsche kijelentése, hogy „Isten halott” („*Gott ist tot*”) a filozófiatörténet egyik legismertebb szállóigéje.¹ Ennek folytán számtalanszor idézik, legtöbbször kontextusából kiragadva. Ezért nem meglepő, hogy ismertsége folytán népszerű félreértésekhez, félreértelmezésekhez vezet. Nietzsche életművének egésze, a bombasztikus, provokatív támadásaival és a finoman, stílusosan elrejtett jelentésrétegeivel olyan interpretációs nehézségeket hordoz magával, hogy borítékolható az a folyamat, melynek során gondolatai torzulva rögzülnek a magas- és populáris kultúrában egyaránt. A fentebb említett „Isten halott” szlogent nagyon gyakran kvázi szó szerint, egyfajta mitikus történet mozzanataként próbálják megérteni.

Először is, miért félreértelmezés a kvázi szó szerinti olvasat? Tulajdonképpen azért, mert figyelmen kívül hagyja Isten halálának jelentőségét, illetve annak következményeit. Anélkül, hogy mélyebben elmerülnénk a témában, azt hiszem jó okunk van azt mondani, hogy „Isten halála” a nietzschei filozófiában egy szimbolikus esemény, ami egy hosszú ideig domináns perspektíva, illetve világnézet alkonnyát akarja leírni. A világot a továbbiakban nem tudja kisajátítani az addig uralkodó keresztény-morális értékrendszer.²

Másodszor pedig miért fontos, hogy a kvázi szó szerinti értelmezést félreértelmezésnek tudjuk nyilvánítani? Nem arról van szó, hogy egyféleképpen lehetne értelmezni Nietzsche gondolatát, távolról sem. Éppenséggel azért fontos, hogy képesek legyünk dönteni értelmezések helyességéről és helytelenségéről, hogy meg tudjuk mutatni: az, hogy többféle értelmezést helyesnek tarthatunk, nem vezet ahhoz, hogy nem tudunk bizonyos értelmezéseket helytelennek nyilvánítani. Ebben a dolgozatban Gadamer

* Itt szeretnék köszönetet mondani elsősorban a témavezetőmnek, David Webermannak. Hálas vagyok Lengyel Zsuzsanna Mariannak a remek korreferátumért a DOSZ Filozófiatudományi Osztály első konferenciáján és a Közép Európai Egyetemen a doktori szemináriumunk résztvevőinek.

1 Az eredeti szöveghelyek: *A vidám tudomány* 108., 125. és 343. aforizmái (Nietzsche 1882/2003, 95. o., 108. o., 196. o.), illetve „Zarathustra előljáró beszéde” az *Így szólott Zarathustrában* (Nietzsche, 1883–1891/2004, 17. o.).

2 Lásd pl. Nehamas 1985, 91. o. Persze ez csak egy értelmezés a lehetséges helyes értelmezések között.

hermeneutikájára támaszkodva, abból kiindulva vizsgálom meg ezt a problematikát. Nietzsche és Gadamer filozófiai viszonya komplex téma, ezért itt nincs módomban tárgyalni, pusztán arra vállalkozom, hogy az említett szállóigével kapcsolatos félreértést, mint értelmezői helytelenséget példaként használjam.

Ez az esszé arról szól, hogy amennyiben a fentebb említett szó szerinti értelmezést helytelennek akarjuk nyilvánítani, akkor szükségünk van valamifajta alapra, hogy ezt megtehessek. Ezt az alapot Gadamer főműve, az *Igazság és módszer* (a továbbiakban *IM*) ugyan önmagában nem tudja biztosítani, viszont véleményem szerint meg lehet úgy támogatni, hogy képes legyen rá. Az angolszász Gadamer-recepciót követve, azt szándékozom bemutatni, hogy az *IM*-ben kifejtett gadameri rendszer számára igenis fontos probléma a relativizmus, ráadásul olyan problémának látom, amely nincs megoldva a mű keretei között.³ Az érvelésem végül arra fut ki, hogy a gadameri hermeneutikát támogatni kell egy, a habermasi pragmatizmus szellemében kialakított vita fogalommal, amivel kiegészülve képes lehet felülkerekedni az említett kihívásokon.

Értelmezés és előítéletek

Egy ilyen terjedelmű esszé keretei között nem lehet visszaadni megfelelően a gadameri hermeneutika komplexitását. Ennélfogva az előítéletek központi fogalmára koncentrálok. Azt a gondolatot bontom ki, hogy az előítéletek a megértés produktív feltételeit alkotják. Mit jelent ez? Onnan érdemes kiindulni, hogy Gadamer rehabilitálja az előítéleteket. Ezzel nem olyasmit akar elérni, hogy példának okáért legitimálna különböző rasszista meggyőződéseket. Távrolról sem. Az *IM* egyik alfejezete arról szól, hogy a felvilágosodás diszkreditálta az előítéleteket, az olyan ítéleteket, amelyek nem lettek kitéve az ész mindent megvilágító ítélőszékének: „a hagyomány lehetséges igazsága attól függ, hogy az ész milyen mértékben tulajdonít neki szavahihetőséget. Nem a hagyomány, hanem az ész a forrása minden autoritásnak” – írja Gadamer a felvilágosodás ideológiájáról.⁴ Gadamer egyik legerősebb kritikai megjegyzése az, hogy ez a fajta beállítódás maga is egy előítélet. Gadamer kijátssza a felvilágosodás hagyománnyal szembeni, de hagyományos előítélet-ellenességét, bemutatva hogy az előítéletektől nem lehet és nem is kívánatos megszabadulni. A felvilágosodás előítéletesen ítéli el az előítéleteket. Állíthatjuk, hogy az ész minden autoritás origója, ugyanakkor be kell látnunk, hogy ezt az állítást nem az ész maga ruházta fel a tekintéllyel, amivel bír.

Egy másik kritikai vonulat szerint a felvilágosodás egyszerűen az előítélet egy nem megfelelő, elszegényedett fogalmával operál. Ezzel szegezi szembe Gadamer a megértés heideggeri előzetesség-struktúráját. Egy szöveg vagy mű megértése során természetes,

³ Lásd Stueber 1994.

⁴ *IM* 306. o.

hogy az értelmező bizonyos előzetes koncepciókkal, véleményekkel, ítéletekkel, beállítódással rendelkezik. A megértés folyamata „állandó újravázolás”,⁵ amelyben az előzetes értelmezői beállítódás folyamatosan összeütközésben van az értelmezés tárgyával. Az értelmezői beállítódás, amelyet nagyrészt az előítéletek alkotnak, újra és újra módosul a megértés folyamata során, hiszen a feladat az, hogy hagyja az értelmezés tárgyát szóhoz jutni.

Aki egy szöveget meg akar érteni, az mindig felvázolást végez. Amint észrevesz valami értelmet a szövegben, előre felvázolja az egésznek az értelmét. Az ilyen értelem azonban csak azért válik érthetővé, mert a szöveget eleve bizonyos elvárásokkal olvassuk, egy meghatározott értelmet várunk. Az ilyen előzetes vázlat kidolgozásában – melyet persze állandóan revidéal az, ami az értelemben való behatolás közben adódik – áll a megértése annak, ami előttünk van. (IM 300. o.)

Ahogy az idézetből is látható, Gadamer rendkívül fontos szerepet szán az előítéleteknek. A felvilágosodás előítéletekről alkotott nézetét azért szükséges aláásni, mert így produktív feltételeivé válnak a megértésnek. Gadamer nem azt gondolja, hogy a dolgok jelen állása szerint nem szabadulhatunk meg az előítéleteinktől, de majd a jövőben elér az emberiség egy olyan fejlettségi fokra, hogy képes lesz előítéletek nélküli megértésre. Gadamer alaptézise, hogy megértés nem lehetséges előítéletek nélkül. Amit az adott történeti-társadalmi valóságunk kereti között megértésnek nevezünk, az mindig és mindenkor előítéleteken áll vagy bukik. Nem az a cél, hogy felülkerekedjünk az előítéleteinken, hanem hogy játékba vigyük őket.

Előítéletek és relativizmus

Fontos, hogy Gadamer több helyen is hangsúlyozza, hogy az értelmezés nem az értelmező szubjektum aktusa, hanem egyfajta közös részvétel a hagyomány hatástörténetében. „*Magát a megértést nem a szubjektivitás cselekvéseként, hanem valamely hagyománytörténetébe való belekerülésként kell elgondolni*”.⁶ Ez a kijelentés arra épül, hogy a megértő már eleve a hagyomány, a történetiség talaján áll, illetve a nézőpontja eleve ezáltal a hagyomány és történetiség által formált. Ha pedig ez így van, akkor a megértést hiba lenne az egyszerű egyéni cselekvések mintájára elgondolni. Példának okáért a megértés folyamatát nem a megértő kezdeményezi és zárja le, hanem mint megértő, már mindenkor megértően létezik a világban. Ugyanakkor Gadamer nem tagadhatja le, hogy az értelmező a megértés történetében konstitutív kulcsszerepet játszik: „a megértés nem pusztán reprodukáló,

5 IM 301. o.

6 IM 325. o.

hanem egyben mindig alkotó viszonyulás”.⁷ Ezt a kijelentést egyszerűen nem lehet összegezgetni a fenti leírással. Ahogy Olay Csaba is említi a hatástörténettel kapcsolatban, az értelmező kárára túlhangsúlyozni a megértendőt nehézségekhez vezet.⁸ Mindenesetre arról van szó, hogy miután az értelmező előítéletei a megértés feltételeit alkotják és ezek az előítéletek maguk is a hagyomány által formáltak, tulajdonképpen itt egy olyan párbeszéd veszi kezdetét az értelmező és értelmezendő között, amely maga is a hagyománytörténet része. Az értelmező pedig nem egy eredeti értelmet tár fel újra a megértés során, hanem az értelmezendőnek magának egy új értelmét dolgozza ki.

A kérdés tehát a következő: lehetséges-e egy ilyen új értelem kidolgozása során félreérteni a tárgyat. Ha a válasz igen, akkor egyfajta relativizmus fenyeget. Relativizmus alatt több dolgot is érthetünk. Egyfelől van egy olyan relativizmus, amit sem maga Gadamer, sem pedig egyik prominens értelmezője, Brice Wachterhauser, nem vesznek komolyan. Az előítéletesség gadameri hangsúlyozása alapján panaszkodhatnánk, hogy amennyiben mindenki csak előítéletek révén képes megérteni műalkotásokat, szövegeket, az azt jelenti, hogy a megértés mindig relatív a megértő előítéleteihez képest. Ahogy Wachterhauser mondja, ez egy olyan látszatprobléma, amit a nem megfelelő elméleti beállítódás hoz létre, és ami eltereli a figyelmet az igazán fontos kérdésekről.⁹

Általánosságban a relativizmus azt jelenti, hogy egy adott és centrális fontosságú ítélet, fogalom vagy nézet csak valamihez képest vagy valamire vonatkoztatva fogható fel.¹⁰ Az értelmezéssel kapcsolatos relativizmust úgy lehetne leírni, hogy az értelmezések lényegileg az értelmezőre vonatkoznak. Ha én azt állítom, hogy Shakespeare *Hamletje* az ödipális konfliktusról szól, míg valaki más azt állítja, hogy nem, akkor az értelmezéseinket nem lehet az értelmezőktől függetlenül értékelni.¹¹ Önmagában egyik értelmezés sem helyes vagy helytelen. Ha valaki a relativizmus híve, akkor úgy gondolja, hogy ebből az következik, hogy az értelmezések helyességéről és helytelenségéről nem lehet dönteni. Ez egy kimondottan másfajta relativizmus, mint amivel Gadamer foglalkozik, amikor a historizmus aporiáiról ír Droysennel és Diltheyjel kapcsolatban. Historicista relativizmusnak nevezhetjük azt az álláspontot, amely szerint egy adott múltbeli művet csak és *kizárólag* a folyamatosan változó történeti kontextusra való hivatkozással vagyunk képesek megérteni.¹² Gadamer szerint Dilthey belebonyolódik a historicizmus ilyen aporiába, és ezt a belebonyolódást oldja fel végül Heidegger hermeneutikai fenomenológiája. Egy aporiának mondhatjuk például azt a relativizmushoz vezető koncepció-

7 *IM* 331. o.).

8 Olay 2002. 34. o.

9 „The fact that knowledge is always dependent on historical, linguistic, and normative conditions, which constitute a relative standpoint, is not an inherent danger to knowledge, but a condition of its possibility.” (Wachterhauser 2002, 72. o.)

10 Bernstein 1983, 8. o.

11 Davies 1995, 8. o.

12 Bilén 2000, 16. o.

ciót, hogy a múlt műveinek megértésekor a saját előítéleteinket félre kell tennünk és újra át kell élnünk egy életösszefüggést.¹³

Fogadjuk el, hogy az előítéletesség feltétele a megértésnek. Fogadjuk el továbbá, hogy nem vagyunk képesek felülkerekedni előítéleteinken, és hogy nincs szükség azoknak a felfüggesztésére. Ez azt eredményezi, hogy a megértés relatív az előítéletekre vonatkoztatva. Veszélyeztet-e ez a megértést? Probléma-e hogy nincs abszolút megértés? Ahogy Gadamer írja egy Apelenek adott válaszában, ez csak annyiban problematikus, ha valaki ragaszkodik az abszolút tudás normájához.¹⁴ Ha lemondunk az abszolút tudás normájáról, akkor azt gondolhatnánk, hogy a relativizmus problémáját elhessegettük, hasonlóan ahhoz, ahogyan a külvilág létezésének problémája is pusztán látszatproblémává válik, amikor a fenomenológia az elméleti beállítódás mögé kérdez. Úgy gondolom azonban, hogy hiába próbáljuk így elhessegetni a relativizmust, az visszatér, még hozzá egy meglehetősen praktikus, életvilágbeli fenoménként. A Nietzsche példán bemutatva: mit mondhatunk annak az értelmezőnek, aki mindenképpen ragaszkodik hozzá, hogy az „Isten halott” kijelentést szó szerinti értelemben kell felfogni? A relativizmus híve azt mondja, hogy nem tudunk: minden értelmezés helyes a maga módján, vagy egyik sem az. Mi az alapunk arra, hogy hamisnak nyilvánítsuk ezt az értelmezést? Nincs szükség abszolút tudás vagy abszolút megértés feltételezésére ahhoz, hogy egyfajta relativizmus előálljon. A kérdés tehát: mi alapján dönthetünk értelmezések helyességéről és helytelenségéről?

Gadamer szerint a helyesség a „hermeneutika kritikai kérdése”.¹⁵ Egyetértek mind Olayjal, mind David Webermannel, hogy a gadameri hermeneutika az értelmezések pluralizmusát állítja: lehetséges több, akár egymásnak ellentmondó, de mégis helyes interpretáció egy adott tárggyal kapcsolatban.¹⁶ Ugyanakkor, ahogy korábban említésre került, el kell ismerni, hogy vannak félreértések és félreértelmezések is, amelyek helytelenek. Összekötte ezt azzal a gondolattal, mely szerint az értelmezés produktív és nem pusztán reprodukív folyamat, arra juthatunk, hogy egyszerűen nem tudunk dönteni helyességről vagy helytelenségről. Miután a tárgy egyfajta eredeti értelme nem szolgálhat mércével, ezért nehéz olyan kritériumokat találni, amelyek helyettesíthetők.

Továbbá a hermeneutika heideggeri univerzalitása miatt bármilyen döntés helyességről és helytelenségről maga is értelmezés lenne, amivel ismét vitába lehet szállni, *ad infinitum*. Gadamer szerint nincs történetiségfeletti, előítéletmentes nézőpont. Ennélfogva abban a helyzetben találjuk magunkat, hogy amikor el kellene játszanunk a döntőbíró szerepét helyességről és helytelenségről, akkor nem hivatkozhatunk egy olyan előítéletesség felett álló autoritásra, amely a döntésünket vitán felül állóként megerősítené. A helyességről és helytelenségről hozott minden egyes döntést meg lehet kérdőjelezni. Tehát egyelőre

13 IM 256. o.

14 Gadamer 1971/1986., 259. o.

15 IM 334. o.

16 Olay 2001, 96. o., Weberman 2000, 45. o.

nem tudjuk, hogy az értelmező, aki Nietzsche kijelentését kvázi szó szerint ragadja meg, helyesen vagy helytelenül értelmezte-e az adott passzust. Önmagában nem probléma a megértés előítélet-relativitása. Akkor válik problémává, amikor az előítélet-relatív megértéseket helyesség és helytelenség szempontjából meg akarjuk ítélni.

Gadamer természetesen nem hagyja szó nélkül az értelmezések helyességének kérdését, és főként az előítélet fogalmára támaszkodik. Az előítéleteket nem megkerülni vagy felfüggeszteni kell, hanem ki kell őket dolgozni az értelmezés során. Vannak olyan előítéletek, amelyek termékenyek az interpretáció párbeszéd-története során, és vannak olyanok, amelyek ártalmasak. Termékenység és ártalmasság természetesen relatív az értelmezett tárgytól függően. Ugyanakkor:

A tudatát betöltő előítéletekkel és előzetes véleményekkel mint olyanokkal az interpretáló nem rendelkezik szabadon. Nem képes rá, hogy a megértést lehetővé tevő termékeny előítéleteket előre megkülönböztesse azoktól, amelyek akadályozzák a megértést és félreértésekhez vezetnek. (*IM* 330–331. o.)

Gadamer szerint az időbeli távolság segít megkülönböztetni a termékeny és a kártékony előítéleteket:

Gyakran¹⁷ az időbeli távolság segítségével lehet megoldani a hermeneutika voltaképpeni kritikai kérdését, tudniillik, hogy hogyan lehet megkülönböztetni a megértést biztosító *igaz* előítéleteket, amelyek révén *megértünk*, a *hamis* előítéletektől, amelyek *félreértéshez* vezetnek. (*IM* 334. o.)

Ebből tehát az látszik, hogy míg a megértés az igaz előítéleteken, a félreértés a hamis előítéleteken áll vagy bukik. Tehát ha olyan helyzetben találjuk magunkat, hogy döntőnk kell két vitában álló értelmezés helyességéről vagy helytelenségéről, akkor számot kell vetnünk az őket vezérlő előítéletekkel.

Gadamer szerint az előítéletek folyamatosan, tudattalanul érvényesülnek, de szembe kell nézni velük, amihez ingerelni kell őket. „Épp a hagyománnyal való találkozás az, ami képes az előítéleteket így ingerelni”,¹⁸ vagyis provokálni az értelmezőt, hogy kockára tegye az előítéleteit. Olay „nyitottság-követelményként” említi, hogy ehhez olyan értelmezői attitűdre van szükség, amely készen áll arra, hogy az értelmezés tárgya újat mondjon neki vagy akár rácsafoljon előzetes véleményére.¹⁹ Hogy tisztán lássuk: az időbeli távolság azért szolgálhat kritériumul a helyes és helytelen értelmezések megkülönböztetéséhez, mert az

17 A magyar kiadás lábjegyzete megjegyzi, hogy az *IM* eredeti szövegét itt Gadamer megváltoztatta az összkiadásban. Eredetileg a „gyakran” helyett „csakis” szerepelt.

18 *IM* 334. o.

19 Olay 2004. 214. o.

értelmezőtől időben távol álló értelmezendő tárgyak ingerlik az értelmező előítéleteit, és ezáltal az ingerlés által felfedik azok relatív igazságát vagy hamisságát, termékenységét vagy kártékonyágát, alkalmasságát vagy alkalmatlanságát. Talán még jobb lenne úgy fogalmazni, hogy az értelmezőtől időben távol álló tárgyak ingerlik az értelmezőt magát, és ez az ingerlés az előítéletek felfedéséhez és felülvizsgálatához vezet.

A magam részéről úgy látom, hogy az időbeli távolság, az időben távol lévő értelmezendő tárggyal való találkozás elégtelen a helyes és helytelen értelmezések megkülönböztetéséhez. Úgy tűnik Gadamer itt visszaesik egyfajta szubjektivista-voluntarista nyelvhasználatba. Míg máshol kijelenti, hogy nem a szubjektivitás cselekvése az értelmezés, itt úgy látszik a „kockára tevés” és az előítéletekkel való szembenezés mégiscsak valami ilyesmi. Ha már eleve meghatároz és befolyásol az, ahogyan a saját történeti létem, az előítéleteim kialakultak, és ha az előítéletekkel nem rendelkezem szabadon, akkor hogyan lennék képes kockára tenni az előítéleteimet, és ha meg is teszem, honnan tudhatnám, hogy tényleg megtettem-e? A szubjektivitásból eredendő nehézségeket aligha lehet így elkerülni. Ha egy hermeneutikailag megalapozottnak látszó félreértés elképzelhető, melynek során az értelmező tévesen azt hiszi, hogy kockára tette az előítéleteit, miközben ez nem történt meg, akkor az elemi erővel mutatja, hogy a hagyomány mégsem ingerli megfelelően az előítéleteket és a relativizmus nem kerülhető el.

Távolságok és vita

Úgy gondolom, hogy Gadamer nem ad megfelelő választ a relativizmus kihívására. Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy nem adható olyan válasz, amely a gadameri hermeneutikára támaszkodik. A hibát a gadameri elmélet kifejtésében látom, ahogyan az az *IM*-ben megtörténik, nem magában az elméletben. Úgy gondolom, hogy a hagyomány, a klasszikus művek, az időbeli távolság túl sokat nyom a latban. Webermannel egyetértve úgy látom, hogy a hagyomány felrúgása, a kortárs, a kulturális vagy éppen társadalmi, esetleg személyes távolság produktív fogalmak lehetnének a hermeneutikai elméletben.²⁰ Természetesen nem azt akarom állítani, hogy Gadamer szó nélkül hagyja a kortárs távolságokat. Kortárs távolságok alatt érthetünk például kulturális távolságot, aminek szerepe lehet egy sajátunktól távoli kultúrkör kortárs műalkotásainak megértése során. Érthetünk alatta többek között társadalmi távolságot is, amely produktív lehet, amikor egy, a sajátunktól távol álló társadalmi rétegből származik egy műalkotás. Mindez gyakran implicit módon leértékelődik az *IM* kifejtése során, ahol a hagyomány, a klasszikus jóval több teret kapnak.

20 Weberman 2000, 56. o. Úgy vélem Gadamer is megfontolta ezt a lehetőséget az *IM* után. Egy Apelenek adott válaszában arról ír, hogy a történelmi távolságtól továbbmbt a „másság” vagy „alteritás” távolságának koncepciójáig (Gadamer 1996, 96. o.).

Úgy gondolom, hogy Gadamer túlhangsúlyozza az időbeli távolság szerepét, figyelmen kívül hagyva egyéb, az értelmezésben produktív távolságokat, és ezt tartom felelősnek azért, hogy az *IM*-ben nincs válasz a relativizmusra a hermeneutika kritikai kérdését illetően. Ez a legjobban abból látszik, hogy Gadamer az időbeli távolság fogalmára hivatkozik. Ha ehelyett más, kortárs távolságokat is figyelembe vett volna, akkor képes lett volna a relativizmusra választ adni. Kiindulásképpen azzal kezdhetjük, ahogyan Olay a dialógus fontosságát magyarázza a gadameri hermeneutikában, mégpedig úgy, hogy nem egyszerűen a másik mássága miatt fontos, hanem azért, mert vannak olyan témák, illetve témakörök, ahol az igazolásra semmilyen más mód nincs, mint a megvitatás.²¹ Ennek a gondolatnak a további kibontása során, Habermasra és az igazság diszkurzív fogalmára támaszkodom, ami reményeim szerint segít megválaszolni a hermeneutika kritikai kérdését. Habermas úgy látja, hogy egy véleményt csak egy diszkurzív szituációban lehet igazolni, amely szituáció meg kell hogy feleljen többféle követelménynek.²² A követelményekről ezen keretek között nem tudok értekezni, de a lényeg az, hogy a megvitatás az egyetlen mód arra, hogy az igazságállítások igazságértékét tesztelhesük. „Mivel szituált és nem csálthatatlan lények vagyunk, nincs más módunk megbizonyosodni az igazságról, mint racionális és nyílt diskurzusokon keresztül.”²³ Az értelmezésekre vonatkoztatva: vajon igaz-e az az értelmezés, hogy az „Isten halott” egy mennybéli eseményre való szó szerinti utalás? Úgy gondolom, hogy egyértelműen hamis, de ahhoz, hogy erről megbizonyosodjunk, vitába kell szállnunk vele.

Másként megfogalmazva, az előítéletek kevésbé „ingerlékenyek”, mint ahogy azt az *IM* bemutatja. Az időbeli távolság önmagában nem elég ahhoz, hogy szembesítsen minket nem megfelelő, hamis előítéleteinkkel (például az olyan hamis előítéletekkel, hogy Nietzsche Isten halálával egy mitikus történet mozzanatát írná le). Ezt az is mutatja, hogy a hagyománnyal kapcsolatban nagyon gyakoriak a félreértések. Ennélfogva szükség lehet egyfajta kétlépéses leírásra, hogy helyességről vagy helytelenségről dönthessünk. Első lépésben szembekerülünk az interpretációs tárggyal, amely egy tőlünk időben, térben, kulturálisan, társadalmilag vagy személyesen távoli entitás. Az *IM* erre a lépésre fókuszál, leszűkítve a lehetséges távolságokat az időbeli távolságra. Ekkor a kérdés-válasz logikáját követve kialakítunk egy párbeszédet az értelmezendő tárggyal, aminek az eredménye egy értelmezés

Az, hogy egy öröklött szöveg az értelmezés tárgyává válik, már azt jelenti, hogy kérdést intéz az interpretáléhoz. Az értelmezés ennyiben mindig lényegi vonatkozást tartalmaz a fenti kérdésre. Egy szöveget megérteni annyi, mint megérteni ezt a kérdést. (*IM* 410. o.)

21 Olay 2001. 98. o.

22 „[A] proposition is true if it withstands all attempts to invalidate it under the rigorous conditions of rational discourse.” (Habermas 2003, 251. o.)

23 „As fallible, situated beings, we have no other way to ascertain truth than through discourses that are both rational and open-ended.” (Habermas 2003, 101. o.)

Ennél a pontnál még eldöntetlen, hogy az interpretáció helyes-e vagy helytelen, hogy az értelmező kockára tette-e előítéleteit vagy sem. Hogy ezt eldönthessük, ahhoz szükség van a második lépésre, ami pedig vita egy másik értelmezővel. A második lépés hivatott igazolni, hogy kockára tettük-e az előítéleteinket, azaz, hogy meg tudjuk különböztetni termékeny előítéleteinket a kártékonyaktól, és hogy helyes értelmezéssel bírnak-e. A vita során lehetséges, hogy minden értelmezés helyesnek, helytelennek avagy egyik helyesnek, másik helytelennek tűnik fel. Úgy hiszem, hogy mivel Gadamer gyakran használja a dialógus és a beszélgetés fogalmát a megértés körülírása során, ezért a javaslatom nem mond ellent a gadameri hermeneutika szellemének.

Ha a hermeneutikai jelenséget a két személy közt lejátszódó beszélgetés modellje szerint próbáljuk vizsgálni, akkor e látszólag olyannyira különböző két szituációnak, a szöveg megértésének és az egymással a beszélgetésben való szót értésnek az iránymutató közössége elsősorban abban áll, hogy minden megértés és minden szót értés egy dolgot tart szem előtt, mely elénk van állítva. (*IM* 419. o.)

A fentiekből kitűnik, hogy nem a beszélgetés, dialógus vagy diskurzus fogalmát használtam a második lépésben, hanem a vitáét. Ennek az oka az, hogy véleményem szerint a konfrontáció rendkívül fontos szerepet játszik. Nem elég, ha egy olyan párbeszédben veszünk részt, ahol egyetértünk egy értelmezéssel kapcsolatban, ugyanis amire igazán szükség van, az az előítéletek ingerlése. Ezt csak konfrontáció vagy vita során lehet elérni, hiszen amennyiben összeegyeztethető vagy hasonló interpretációkról beszélünk, akkor könnyen beleeshetünk abba a csapdába, hogy saját káros előítéleteinket erősítjük meg kölcsönösen.

Gadamer maga is foglalkozott a vita fogalmával, bár nem az *IM*-ben, hanem habilitációs írásában, több mint 30 évvel az *IM* előtt. Habilitációs írásában, a *Platón dialektikus etikájában* („*Platos dialektische Ethik*”)²⁴ Gadamer több fejezetben is a tudományos beszéd-ről értekezik, ami mint minden beszéd tulajdonképpen és lényegileg valakivel-való-beszéd. Ilyen beszéd során részben azért van értelme alátámasztani állításainkat, mert a másik fél számára nyitott az egyetértés vagy az egyet-nem-értés, illetve ellentmondás (*Widerspruch*) lehetősége. Az ellentmondásra válaszul vagy újabb alátámasztást (*Begründung*) kell nyújtanunk vagy a meglévő alátámasztást kell tisztáznunk. Fontos, hogy mindeközben a tényállás (*Sachlichkeit*) az, ami vezérli a kialakult vitát a kérdés és a megkérdőjelezés fonálán.

Gadamer szerint az ilyen tudományos beszédnek mindig az a célja, hogy megalapozzon egy közös egyetértésre jutást, ami nem csak igényeli az alátámasztás folyamatát, de rendkívül fogékony is rá. Az egyet-nem-értés a beszélgetésben vagy a vita során mindig egy olyan köztes állapot, ami szükségesnek látszik az igazsághoz vagy helyes nézet-

24 Gadamer 1931/2000. A következőkben a „Die mitweltlichen Motive der Sachlichkeit” című fejezet néhány passzusának összefoglaló értelmezését kísérem meg.

hez vezető úton. Az ellentmondások adják a beszélgetés produktivitását, hiszen jelzik, hogy merre kell továbbvezetnie a tényállásban való egyetértés felé tartó diskurzusnak. Gadamer úgy látja, és innentől nem tudom egyetértően követni, hogy az ilyen „beszélgetésre” egyedül is képes az ember. Képesek vagyunk vitát folytatni önmagunkkal.

Ahogy írja azonban, ezzel kapcsolatban felmerül egy nehézség. Ez a nehézség hasonló ahhoz, amit fentebb Olayt idézve „nyitottság-követelményként” körülírtam.²⁵ Ahhoz hogy egyedül képes legyek lefolytatni egy ilyen „vitát”, arra van szükség, hogy meg tudjak szabadulni azoktól a tendenciáktól, ahogyan általában megértek valamit. Ez Gadamer szerint bármilyen igazi beszélgetés feltétele is. Az ellentmondás nem valakinek a tulajdona, az igazi ellentmondás a tényállásból, a megértendő dologból fakad. Ezt az ellentmondást akár én is kigondolhatom, de akár egy vitapartner is megfogalmazhatja. Véleményem szerint mind a habilitációs írás, mind az *IM* túlzott optimizmust mutat azzal kapcsolatban, hogy mennyire vagyunk képesek engedni, hogy az értelmezendő dolog szóhoz jusson, hogy mennyire vagyunk képesek a tényállás iránti kíváncsiság vezérelte elfogulatlan kutatásra és kérdésre ráhagyatkozni.

Azért van szükség a vitatkozásra, az egyet-nem-értésre, mert az ilyesfajta találkozás az, ami arra készíthet, hogy felülvizsgáljuk az előítéleteinket, illetve egyáltalán, hogy felismerjük, milyen előítéleteink játszanak szerepet a megértés során. Ha azt az értelmezői álláspontot képviselem, hogy „Isten halálát” szó szerint kell értelmezni, és szóba elegyedek valakivel, aki szintén hasonló állásponton van, akkor semmi nem garantálja, hogy a beszélgetés során bármelyikünk kockára teszi előítéleteit. Hasonlóképpen, ha azt gondolom, hogy Isten halálával mint szimbolikus eseménnyel Nietzsche egy domináns világnézet alkonyát kívánta jelölni, akkor hiába beszélgetek valakivel, aki szintén ezt vallja. Ahhoz, hogy igazolhassam az értelmezésemet, mint olyan értelmezést, amely valóban az adott értelmezési tárgy értelmét juttatja szóhoz, szükség van az egyet-nem-értésre, tehát arra, hogy vitatkozzak. Nem elég magammal vitatkoznom, hiszen az ellentétes álláspont megfogalmazása mindig is csak a saját előítéleteimet és interpretációs érdekeimet tükrözheti. Úgy látom, hogy amennyiben képesek vagyunk saját előítéleteinket kockára tenni, amennyiben képesek vagyunk a sajátunknak ellentmondó álláspontokat kigondolni és saját magunk ellen érvelni, minderre csak azért vagyunk képesek, mert megtanultuk a másokkal való beszélgetés során.

Az, hogy az igazságra fény derül egy adott értelmezési kérdés megvitatásakor, természetesen valamennyire idealizmust tükröz. Vannak meddő viták, vannak olyan viták, amelyek során mindkét fél hamis álláspontot képvisel, vannak olyanok, ahol az, akinek igaza van, nem tud szóhoz jutni, és így tovább. Ugyanakkor úgy gondolom, hogy egy értelmezés-vita fontos szempontokra derít fényt, ha az igazságra nem is mindig. A vitát megvizsgálva kiderül, hogy a felek mennyiben hivatkoznak valóban az értelmezendő szövegre; kiderül továbbá, hogy mennyire képesek érveket felhozni a saját álláspontjuk

25 Olay 2004, 214. o.

mellett és mennyire hajlandóak elismerni a másik fél igazság-igényét; és az is, hogy milyen módon tudják alátámasztani saját értelmezésüket és ezeket az értelmezéseket és alátámasztásokat kommunikálni. Ha az igazságra nem is derül fény, sok olyan tényezőre igen, amelyek alapján például egy külső nézőpontból értékelni, bírálni lehet a vitatkozó felek álláspontjait és az álláspontok alátámasztásának módjait.

Karsten Stueber úgy érvel, hogy a relativizmuson való felülkerekedés olyan gyakorlati feladat, amely felnyitja az igazi diszkusszió lehetőségét.²⁶ A gyakorlati feladatot a fent leírt kétlépéses koncepció hivatott elvégezni. A kérdés: mi alapján igazolhatjuk, hogy egy értelmezés helyes vagy helytelen? A válasz pedig az, hogy meg kell vitatni. Ha valaki a relativizmus híve, azaz azt állítja, hogy lehetetlen az értelmezések helyességéről és helytelenségéről dönteni, akkor a kétlépéses koncepció performatív önellentmondásba kényszeríti. Magyarozatképpen: valaki azt állítja, hogy „Isten halálát” szó szerint kell érteni, mire én azt mondom neki, hogy ez egy hamis értelmezés. Ha válaszul azt kapom, hogy úgysem lehet eldönteni, hogy egy értelmezés helyes vagy helytelen, akkor a további beszélgetésnek nincs lehetősége. Ha tovább vitatkozna, Nietzsche kijelentéséről alkotott véleményét próbálva alátámasztani, akkor ezzel önmagának mondana ellent, hiszen mi más oka lehetne arra, hogy vitatkozzon mintsem az értelmezések helyességéről vagy helytelenségéről való döntés? Tehát míg én nyugodtan megoszthatom Nietzsche-értelmezésemet és vitatkozhatok róla, addig annak, aki ilyen relativizmust vall, el kell némulnia, és meg kell tartania véleményét önmagának. Valószínűleg nem mindenkinek elégséges egy ilyen „cafolat”, de én úgy gondolom, hogy ez egy jó eredmény.

Konklúzió

A fentiekben azt akartam bemutatni, hogy a gadameri hermeneutika nem ad megfelelő választ a relativizmus kihívására az *IM*-ben a hermeneutika kritikai kérdése kapcsán. Gadamer túlságosan nagy hangsúlyt fektet az időbeli távolság fogalmára, az időben távoli értelmezési tárgy provokációs potenciáljára, és túlzott optimizmust mutat azzal kapcsolatban, hogy egy értelmező mennyiben képes a saját előítéleteit játékban vinni, kockára tenni. Ugyanakkor úgy gondolom, hogy a vita fogalmát kihasználva, az igazság habermasi, diszkurzív koncepciójára építve képesek vagyunk olyan választ adni a hermeneutikai kritikai kérdésre, amely szellemiségében hű a gadameri hermeneutikához. Van különbség helyes és helytelen értelmezések között, olyan értelmezések között, amelyek magának a dolognak új értelmeit tárják fel és olyanok között, amelyek félreértik azt. Az értelmező azonban csak akkor lehet biztos a dolgában, ha értelmezését vitában is megmérettette. A relativizmus híve – a performatív ellentmondás miatt – erre képtelen, tehát sosem lehet biztos abban, hogy helyes-e az értel-

26 Stueber 1994, 189. o.

mezése és ezt nem is vitathatja meg, Sem az nem állja meg a helyét, hogy minden értelmezés helyes, sem az, hogy minden értelmezés félreértés volna.

Bibliográfia

- Bernstein, Richard J. 1983, *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, PA.
- Bilen, Osman 2000, *The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics*. The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, D. C.
- Davies, Stephen 1995, „Relativism in Interpretation.” *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 53/1, 8–13. o.
- Gadamer, Hans-Georg 1931/2000, *Platos dialektische Ethik*. Felix Meiner Verlag, Leipzig.
- Gadamer, Hans-Georg 1960/2003, *Igazság és módszer*. (Ford. Bonyhai Gábor.) Osiris, Budapest.
- Gadamer, Hans-Georg 1971/1986, „Replik zu »Hermeneutik und Ideologiekritik«”. In *Gesammelte Werke*, Band 2. J. C. B. Moor, Tübingen, 251–275. o.
- Gadamer, Hans-Georg 1996, „Reply to Karl-Otto Apel”. In L. E. Hahn (szerk.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Open Court Publishers, Chicago, 94–97. o.
- Habermas, Jürgen 2003, *Truth and Justification*. (Ford. B. Fultner.) The MIT Press, Cambridge, MA.
- Nehamas, Alexander 1985, *Nietzsche: Life as literature*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Nietzsche, Friedrich 1882/2003, *A vidám tudomány*. (Ford. Romhányi Török G.) Szukits, Budapest.
- Nietzsche, Friedrich 1883–1991/2004, *Így szólott Zarathustra*. (Ford. Kurdi I.) Osiris, Budapest.
- Olay Csaba 2001, „Gadamer értelmezésfelfogása.” *Vulgo* 3, 91–100. o.
- Olay Csaba 2002, „Hatástörténet és értelmezés.” *Világosság* 43, 34–39. o.
- Olay, Csaba 2004, „Nyelv, értelmezés, gondolkodás Gadamer hermeneutikájában.” In Fehér M. István – Kulcsár Szabó E. (szerk.), *Hermeneutika, esztétika, irodalomelmélet*. Osiris, Budapest, 208–227. o.
- Stueber, Karsten R. 1994, „Understanding Truth and Objectivity: A Dialogue between Donald Davidson and Hans-Georg Gadamer.” In B. Wachterhauser (szerk.), *Hermeneutics and Truth*. Northwestern University Press, Evanston, 172–189. o.
- Wachterhauser, Brice R. 2002, „Getting it Right: Relativism, Realism and Truth.” In R. J. Dostal (szerk.), *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge University Press. Cambridge, 52–78. o.
- Weberman, David 2000, „A New Defense of Gadamer's Hermeneutics.” *Philosophy and Phenomenological Research* 60, 45–65. o.