

A SZABADSÁG HORIZONTJAI GADAMER HERMENEUTIKÁJÁBAN

LOBOCZKY JÁNOS

A cím bizonyos értelemben meglepőnek tűnhet. Egyfelől ugyanis azt mondhatjuk, hogy Gadamer hermeneutikai filozófiájában a szabadság fogalma, mint önálló téma nem foglal el centrális helyet. Másfelől talán nem túlzás azt állítani, hogy Gadamer hermeneutikai filozófiájának egész szemléletmódja a szabadság különböző horizontjait nyitja fel a művészet, mint játék, mint a képzelőerő szabad játékának működési tere kérdéskörétől kezdve egészen a történelemben megnyilvánuló szabadság dialektikájának elemzéséig. Előadásomban négy fontos területen vizsgálom meg a címben jelzett témát: a művészetek „antropológiai megalapozásával” kapcsolatban; a történelemben megnyilvánuló kauzalitás és szabadság összefüggéseinek gadameri analízisét; a praxis, a gyakorlat fogalmával kapcsolatos reflexiókat; valamint a nyelv és a fogalom-alkotás szabadságának kérdését.

1. Gadamer a műalkotás létmódjának vizsgálatához kapcsolódóan használja az „esztétikai meg nem különböztetés” fogalmát. Azt a jelenséget nevezi így, amikor a művészet tapasztalatában nem korlátozódunk csupán a „tisza esztétikumra”. Egy dráma előadása során sem pusztán a rendezői és színészi teljesítmények minősége ragad meg bennünket, hanem a bemutatott mű sokrétű vonatkozásrendszere, amely minden egyes bemutatás alkalmával másféle horizontot világít meg. Ebben az értelemben nem lehet elválasztani egymástól a „magában való” művet és hatását, „maga a műalkotás az, ami a változó feltételek mellett mindig másképp mutatkozik meg. A mai szemlélő nemcsak másképp lát, hanem mást lát”.¹ Az „esztétikai meg nem különböztetés” éppen ezért a *képzelőerő és a megértés együttjátékának* az értelméből fakad, amely a kanti „*ítélőerő*” fogalmával rokon. Az értelmezői szabadság nyomán tehát feltehető a kérdés, vajon rendelkezik-e a mindig változó arcú mű saját *identitással*. Nem folyik-e szét a műalkotás befogadásának végtelen számú aktusában? Gadamer bírálói gyakran azt vetik a modern hermeneutika szemére, hogy a „*mindig más*” mű képzete egyrészt az értelmezés teljes anarchiájához vezet, másrészt cseppfolyóssá teszi a műalkotás fogalmát.² A

¹ Gadamer: *Igazság és módszer*. Fordította Bonyhai Gábor. Gondolat, Budapest, 1984. 115. o.

² Vö. E.P. Hirsch: Gadamer értelmezésmélete. In. *A hermeneutika elmélete*. Szerk.: Fabinyi Tibor. I-II. Szöveggyűjtemény. Szeged, 1987. 385-405. o.

műnek a játékkal összefüggésben kifejtett *hermeneutikai identitása* véleményünk szerint cáfolja az előbbi ellenérvet. A hermeneutikai identitás az, amely létrehozza a műegységet. Ez a műegység azonban nem jelent elkülönültséget attól, aki a mű felé fordul. Ennyiben elválaszthatatlan a megértéstől, hiszen a művészet tapasztalatában "*valamit, mint valamit*" (*etwas als etwas*) értek meg, az identitást a műértelemről állapítom meg.³ Gadamer igen találóan hozza itt fel a zenei improvizáció példáját. Az orgonista sohasem képes kétszer "ugyanazt" improvizálni azonos témára. Műről beszélhetünk-e itt, vagy csupán az előadóművész zenei ötleteinek laza fizéréről, afféle újjgyakorlatról? A hallgató mindenestre a különböző improvizációk minőségéről ítélkezik: "ez magával ragadóan szuggesztív volt"; "ez üres technika". Vagyis az improvizációban valamilyen műegységet, esztétikai önzonosságot pillant meg. Gadamer tehát mintegy a befogadás oldaláról kiindulva kezdi ki a klasszikus, zárt műalkotás-fogalmat.

A hermeneutikai identitást eddig a befogadás szemszögéből közelítettük meg. A hermeneutikai kör értelmében azt is mondhatjuk, hogy a műalkotás tapasztalata, valódi befogadás akkor történik meg, ha a befogadó "*együttjátsszik*" a művel, erőfeszítést tesz annak megértésére. Elfogadja a mű által megjelenő kihívást, amely választ követel. Az együttjátsszó a művészet "játékához" is hozzátartozik. Minden mű hagy a befogadója számára egy játékteret, amit neki kell kitöltenie.⁴ Irodalmi szövegek interpretációja esetében is azt a situációt láthatjuk, hogy az interpretáló mintegy maga is "belép" a szövegbe. Az interpretálás kifejezés egyébként már etimológiájában is a közbeszólásra, különböző beszélők közötti közvetítésre, a tolmács funkciójára utal.⁵ Az irodalmi szövegeknél már maga az olvasás is sajátos "együttjátsszást" követel: "*Az irodalmi szövegek olyan szövegek, amelyek hangzását az olvasáskor hallanunk kell* (kiemelés tőlem – L. J.), még ha talán csak belső hallással is, és amiket, ha szavalják őket, nemcsak hallunk, hanem magunkban együtt is mondunk."⁶

Gadamernél az *Igazság és módszerben*, de későbbi írásaiban is fontos szerepet kap Kant szépség- és művészet-esztétikájának az újraértelmezése. E sokrétű analízisből – témánkkal összefüggésben – a *szabad és járulékos*

³ H. G. Gadamer: A szép aktualitása. Fordította Bonyhai Gábor. In. *A szép aktualitása*. Vál.: Bacsó Béla. T-Twins Kiadó, Budapest, 1994. 41-44. o.

⁴ R. Ingarden „kitöltetlen helyek”-ről beszél az ábrázolt tárgyiasságok rétegében. Vö. Ingarden: *Az irodalmi műalkotás*. Fordította Bonyhai Gábor. Gondolat, Budapest, 1977. 253-262. o.

⁵ Vö. Gadamer: Szöveg és interpretáció. Fordította Hévízi Ottó. In. *Szöveg és interpretáció*. Szerk. Bacsó Béla. Cserépfalvi, Budapest, 1991. 17-43. o.

⁶ Uo. 33. o.

szépséggel foglalkozó részre hívnám fel a figyelmet. Egyfelől úgy tűnik, hogy a tiszta ízlésítéletnek megfelelő voltaképpen szépség a szabad természeti szépség, a művészetben pedig az ornamentum, mivel ezek „önmagukért véve” szépek. A járulékos szépség előfeltételez egy fogalmat arról, hogy a tárgynak milyennek kellene lennie, tehát e fogalomhoz járuló feltételes szépség. E kanti meghatározás szerint ide kell számítani a költészetet és valamennyi ábrázoló művészetet. Gadamer ugyanakkor felszínesnek tartja azt az álláspontot, amely szerint Kantnál a voltaképpeni szépség a virágok és az ornamentumok szépsége. A szabad szépség példái csak azt bizonyítják, hogy a tetszés nem a dolog tökéletességének a megítélése. Szépről ott beszélhetünk, ahol a képzelőerő szabad összhangban van az értelemmel, ahol tehát produktív: „De a képzelőerőnek ez a produktív alakítása nem ott a leggazdagabb, ahol teljesen szabad, mint például az arabeszk kacskaringóival szemben, hanem ott, ahol valamilyen mozgástérben él, melyet az értelem egységtörekvése nem annyira korlátként állít elé, mint inkább játékának ösztönzésére ír elő”.⁷ Képzelőerő és értelem szabad játékának, pontosabban e kettő összhangjának értelmezésével kapcsolatban egyébként érdemes Cassirerre is utalni. Nála a befogadói esztétikai magatartás plasztikus leírásáról van szó Kant nyomán. A szabad játék nem a képzetek, hanem a képzetalkotó erők szabad játéka, amely „arra az eleven megindultságra utal, melynek közegében értelem és szemlélet ténykednek.”⁸ Az értelem jelentése ebben az összefüggésben a „határvonás” képessége, amely a képzetalkotás szüntelen ténykedését megfékezi, és meghatározott kép körvonalaival ruhazza fel. Mindezek nyomán „a kész műalkotás mintegy egy csapásra teremti meg a *hangoltságnak* azt az egységét, amely számunkra önünk egységének, konkrét életérzésünknek és önérzékelésünknek közvetlen kifejeződése.”⁹

Külön is tanulságos a szépség kanti és gadameri értelmezésével kapcsolatban a természeti szép és a művészeti szép összehasonlítása. Kant egyfelől a természeti szép elsőbbségét hangsúlyozza a művészi széppel szemben. Ez nem csupán a tiszta esztétikai ítélet szempontjából nyilvánul meg, hanem abban is, hogy a szép természet morális érdeket is képes kiváltani. A természeti szép csak annak kelti fel az érdeklődését, „aki előzőleg már jól megalapozta az erkölcsi jóhoz fűződő érdekét.”¹⁰ A természeti szép tehát képes tudatosítani erkölcsi rendeltetésünket. Másfelől viszont a művészet előnye a természeti széppel szemben, hogy „olyan nyelve van, mely igényekkel lép fel,

⁷ Gadamer: *Igazság és módszer*. I. m. 55. o.

⁸ E. Cassirer: *Kant élete és műve*. Fordította Mesterházi Miklós. Osiris/Cura, Budapest, 2001. 338. o.

⁹ Uo. 339. o.

¹⁰ Gadamer: *Igazság és módszer*. I. m. 57. o.

s nem bocsátja magát szabadon és meghatározatlanul a hangulatszerű értelmezés rendelkezésére, hanem jelentéseiben meghatározva szólít meg bennünket. S a művészetben az a csodálatos, hogy ez a meghatározott igény mégsem köti gúzsba a lelkünket, hanem épp ez az, ami megismerőképességeink játékában igazán megnyitja a szabadság mozgásterét.”¹¹ A művészet mintegy természetként mutatkozik, anélkül, hogy elárulná a szabályok kényszerét.

Témánk szempontjából figyelmet érdemelnek azok a gondolatok is, amelyeket Gadamer az *Igazság és módszer*nek „Az esztétikai képzés problematikussága” című fejezetében fogalmaz meg. A képzés (*Bildung*) értelmezése kapcsán most csak annyit, hogy nála a fogalom humanista tradíciója kap hangsúlyt, a képzés nem technikai készségek kifejlesztése, hanem annak folyamata, hogy „általános szellemi lényé tesszük magunkat”. Ebből az alapállásból nagyon is érthető, hogy Schillerhez, a *Levelek az esztétikai nevelésről*¹² kezdeményezéseihez fordul vissza. Gadamer egyfelől fordulópontnak tartja, hogy Schiller az ízlés Kantnál kifejtett transzcendentális gondolatát morális követelménnyé alakította át. Az esztétikai nevelésnek a játékosztón révén a „formaösztön” és az „anyagösztön” harmóniáját kell megteremtenie. Másfelől Gadamer úgy látja, hogy a schilleri esztétika ontológiai alapja az, hogy a művészet „szép látszat”, amely éles ellentétben áll a valósággal. A modern civilizáció embere, aki elidegenült viszonyok béklyói közt él, csupán a művészet világában élhet szabadon teljes emberként, a művészet révén való nevelés művészetre való neveléssé válik. Gadamer azután éppen ezt a művészetontológiát utasítja el: „Az eszmény és az élet kibékítése a művészet révén csupán részleges kibékítés. A szép és a művészet csak múltékonny és megszépítő csillogást kölcsönöz a valóságnak. A kedély szabadsága, melyhez felemel bennünket, csupán egy esztétikai államban, s nem a valóságban létező szabadság. Így a lét és a kell kanti dualizmusát megszüntető kibékítés alatt egy mélyebb, megoldatlan dualizmus szakadéka tátong. Az elidegenedett valóság prózaisága az, amivel szemben az esztétikai kibékítés költőiségének saját öntudatra kell törekednie.”¹³ Azért idéztem ilyen hosszán, hogy némi fenntartásomat jelezzem Gadamer kritikájával kapcsolatban. Bizonyos értelemben éppen a XX. század rettenetes kataklizmái, de a technikai világ-civilizációnak az emberi viszonyokat elgépiesítő hatásai is kétségtelenül felerősítik az „igazi erkölcsi és politikai szabadság” gyakorlati megvalósíthatóságával kapcsolatos radikális kételyeket. Ebből a horizontból tekintve a

¹¹ I. m. 58. o.

¹² F. Schiller: *Levelek az ember esztétikai neveléséről*. Fordította Papp Zoltán. In. uő.: *Művészet- és történelemfilozófiai írások*. Atlantisz, Budapest, 2005. 155-260. o.

¹³ Gadamer: *Igazság és módszer*. I. m. 77. o.

schilleri „esztétikai állam” nem egyszerűen utópia, hanem az emberi szabadság megvalósításának egyik lehetséges birodalma, amely feloldhatatlan ellentétben áll az ún. társadalmi valósággal. Abban föltétlen igazat adhatunk Gadamernek, hogy az olyan fogalmak, mint az utánzás, a látszat, a varázslat, álom és ehhez hasonló más kifejezések „vonatkozást előfeltételeznek egy igazi létre, melytől az esztétikai lét különbözik. Az esztétikai tapasztalat fenomenológiai elemzése viszont arra tanít bennünket, hogy az esztétikai tapasztalat egyáltalán nem ilyen vonatkozások alapján gondolkodik, hanem valódi igazságnak tekinti, amit tapasztal.”¹⁴

Schillernek a szépség-fogalma ugyanakkor szintén nem pusztá látszatként tünteti fel a művészetet, amely megszépíti a valóságot. Inkább egyfajta platóni ihletésű, metafizikai szépség-felfogással találkozhatunk itt, amely szerint a szép legfőbb eszménye „realitás és forma” legtökéletesebb szövetsége, az esztétikai nevelés feladata pedig az, hogy a művészet a szabadság „begyakorlásának” közegévé váljon. Tulajdonképpen arról van szó, hogy a szépség hassa át az emberi lét egészét, a *Kallias avagy a szépségről* című munkájának egyik tanmeseszerű részében nem véletlenül szerepel az erkölcsi szépség lehetőségének kérdése.

2. Gadamer hermeneutikájának fontos területe a történelem megértésének és értelmezésének kérdése. Ennek kapcsán a szabadság témájával összefüggésben különösen a következő gondolatkörök kiemelését tartom fontosnak. Az *Igazság és módszerben* éppúgy, mint rövidebb tanulmányaiban (pl. *Kausalität in der Geschichte?*)¹⁵ nyilvánvalóan elutasítja a klasszikus történelemfilozófiák (Hegel) azon szemléletét, amely a Történelemben a természeti törvényekhez hasonlóan működő determinizmust, egyfajta egyetemes ésszerűség egyre jobban kiteljesedő fejlődését látja. Ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy az individuális emberi tevékenységek kiszámíthatatlansága ellenére a gazdasági vagy különböző szociális területekre nem teljesen alaptalanul készítenek prognózisokat. A történelem tapasztalata persze mégiscsak egy nem pontosan előrelátható, kalkulálható folyamatnak az utólagos tapasztalata. Ebben az összefüggésben utal Rankéra, aki szerint a történelemben „a szabadság jelenetei” követik egymást. Mintha a világtörténelem egy nagyszabású színjáték lenne, amelynek dramaturgiájára – a valódi drámákhoz hasonlóan – az jellemző, hogy a látszólag kis okoknak nagyszabású következménye, hatása lesz. Gyakran a jelentéktelennek tűnő kezdetekből nőhet ki az, ami a jövőt uralja. Ezt az események sodrában állók, például a politikai vezetők többnyire a legkevésbé látják. A történelmi szituációk

¹⁴ Uo.

¹⁵ Gadamer: *Kausalität in der Geschichte?* In: *Gesammelte Werke*, Band 4. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1987. 107-118. o.

feltárásáról és értelmezéséről szóló gondolatmenete is ehhez a kérdéshez kapcsolódik. Jelentős személyiségeknek nagy történelmi eseményekben játszott szerepéről szólva arra hívja fel a figyelmet, hogy ilyen esetekben két különböző kérdést kell rekonstruálni: egy nagy esemény lejátszódásában rejlő értelem és a lejátszódás tervszerűségének a kérdését: „A motivációk végtelen szövedéke, mely a történelmet alkotja, csak alkalmilag és rövid időre éri el a tervszerűség világosságát valamely egyes egyénben.”¹⁶ Az emberi értelem persze gyakran igyekszik ott is tervszerűséget látni, ahol pusztán esetleges összefüggésről van szó. Gyakorta olvashatunk, vagy hallhatunk olyan politikai spekulációkat, amelyekben valóságos vagy annak vélt dolgok mozaikcserepeiből a szerző – ideológiai beállítottságának megfelelő – szigorúan megkomponált, logikusnak tetsző rendszert konstruál. Csupán azt nem akarja tudomásul venni az ilyen fikciók megfogalmazója, hogy a következő szituáció a politikai tevékenységre legalább annyira jellemző, mint hétköznapi cselekvéseinkre: „Aki mereven ragaszkodik terveihez, az éppen hogy saját eszének tehetetlenségét fogja érezni. Ritkák azok a pillanatok, amikor minden »magától megy«, amikor az események maguktól alkalmazkodnak terveinkhez és vágyainkhoz.”¹⁷ Gadamer szemléletes példája erre a jelenségre a *Háború és béke* egyik jelenete, amely a döntő ütközet előtti haditanácsról szól, amelyen az orosz tisztek minden stratégiai lehetőséget gondosan mérlegelnek, miközben Kutuzov hadvezér ültében szunyókál, viszont éjjel végigjárja az őrszemeket: „Kutuzov jobban megközelíti a tulajdonképpeni valóságot és az azt meghatározó erőket, mint a haditanács stratéái. Ebből a példából azt az elvi következtetést kell levonnunk, hogy a történelem értelmezőjét mindig az a veszély fenyegeti, hogy az összefüggést, amelyben valamilyen értelmet ismer fel, a valóságosan cselekvő és tervező emberek által szándékozottként hiposztazálja.”¹⁸ Hegel történelemfilozófiájával szemben éppen ezért kritikus Gadamer. Azokból az esetekből, amikor a szubjektív és az objektív, az egyén partikuláris gondolatai és az események világtörténelmi értelme, egybeesik a történelemben, nem lehet hermeneutikai alapelvet levonni a történelem megismerésére nézve.

Gadamer az előbb már említett kauzalitás-tanulmányában szól arról, hogy egyáltalán mennyiben beszélhetünk az emberi szabadság tudatáról és egyúttal a felelősségről a történelemben. Ha a történelem kauzalitása valami kiismerhetetlen, de mégis érvényesülő erő, akkor az arra való rákérdezés megbéníthatja az előbbieket. Például bizonyos történelmi folyamatok negatív következményei (lásd diktatúrák kialakulása és működése, ezek szörnyű

¹⁶ Gadamer: *Igazság és módszer*. I. m. 260. o.

¹⁷ Uo.

¹⁸ Uo.

következményeivel) kapcsán elkerülhetetlenül feltörő – egyesekben persze belső ellenállást kiváltó – kérdés, hogy a dolgok ilyen alakulásában kik vagy mik voltak a vétkes tényezők. A gyakran elhárító válaszoknak a közös sajátossága az, hogy senki nem nyilvánítható bűnösnek azért, amit ő egyáltalán nem akart, pontosabban biztosan nem így akart. Ugyanakkor, ha csupán a sors végzetserű működését látjuk a történelemben, akkor persze nincs értelme szabadságról és felelősségről beszélni, hiszen az ember csak akkor érezheti magát felelősnek, ha szabadnak hiszi magát. A történelmi tapasztalat maga is olyan szabad cselekedetet feltételez, ami az utólagos, „elkészt” belátásnak és megbánásnak a keveréke. Szabadság és természeti szükségszerűség dialektikájának szemszögéből közelítve a kérdéshez – az ember végső soron természeti lény is –, leegyszerűsítés lenne azt mondani, hogy az okok láncolatában a véletlen „üres lyukai” lennének, amelybe az emberi akarat behatolhat. A történelmi események értelmét sem lehet csak kauzalitások szövedékéből magyarázni. Egyáltalán: megszünteti-e a feltételezett kauzalitás az emberi szabadságot, vagy éppen ő maga a szabadság? – teszi fel a kérdést némiképp Hegelre és Spinózára emlékeztető módon Gadamer. Erre egyik lehetséges válaszként idézi a sztoikus etikát, amely szerint az ember képes a morális elvekhez úgy felemelkedni, hogy egyúttal összhangban legyen a természet megváltoztathatatlan rendjével. A szabadság itt az emberi bensőségből fakadó szabadság, a saját magát uraló ember szabadsága, autonómiája. Egy másik, Gadamer által is képviselt felfogás szerint az ún. „történelmi összefüggések” feltárása során nem arról van szó, hogy a kauzális tényezők szövedéke bomlik ki, amelynek azután egyes fonalait elszigetelhetjük, és a jövőre nézve mintegy a „kezünkbe vehetjük”. A kauzalitás valósága a történelemben éppen abban áll, hogy anélkül határoz meg bennünket, hogy az okok analizésén keresztül uralható lenne. A szabad akarattal mégiscsak rendelkező és a jelenből előrepillantó ember számára nyilvánvalónak látszanak a lehetőségek és feladatok. Ebből a horizontból a történelem az elmulasztott alkalmak következményének is tűnhet. Másképpen fogalmazva, a történelem, ami egyfelől az ember lehetőségeinek játéktérét korlátozó világ, másfelől a megtörtént események folyamata, nem más, mint az ő jó vagy rossz tette.

3. A következőkben a praxis, a gyakorlat kifejezéshez fűzött, a témánk szempontjából releváns gadameri reflexiók néhány jellegzetességét emelem ki. Ennek kapcsán hangsúlyozni kell az antik görög, főleg az arisztotelészi hatást Gadamernél. A *Nikomakhoszi etika* első könyvében Arisztotelész köztudomásúan azt hangsúlyozza, hogy a politika, az államtudomány az, amely az általában vett jóval foglalkozik. Erre utalva állapítja meg Gadamer előbb említett tanulmányában, hogy az etika itt tulajdonképpen a politika része. Másrészt az is sokat mondó jelzés, hogy Gadamernek egy másik, a praxis

mibenlétével foglalkozó tanulmányának alcíme: *Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft*¹⁹ (*A társadalmi ész feltételei*). Ebben az írásában a gyakorlat fogalmával kapcsolatban először is azt emeli ki, hogy napjainkban ezt egyszerűen az elmélet ellentétéként szokás meghatározni. Az igazi változást az antikvitáshoz képest nem is csak ebben, hanem az elmélet fogalmának átalakulásában látja, mivel ez mára az eredeti *theoria* jelentéséhez képest technicizálódott, az igazság kutatásának *instrumentális* fogalmává vált. A praxis ebben a vonatkozásában az elméleti tudományos ismeretek alkalmazása. Ugyanakkor a modernítésben a tudomány konstrukciós ideálja válik meghatározóvá, amelynek lényege, hogy a tudományos-módszertani konstrukció alapvetően a technikai létrehozást szolgálja. A modern technika egyre szélesebb körű használata, és ezzel együtt a fogyasztási igények határtalan felkelése azzal a következménnyel is jár, hogy az individuum bizonyos fokig elveszíti a rugalmasságát a világgal való kapcsolatában, bizonyos értelemben „technika-függővé” válik. A technika egyre újabb lehetőségei egyfelől ugyan tágitják az ember életlehetőségeit, másfelől a tevékenység-lehetőségeink vonatkozásában bizonyos értelemben az emberi szabadságot, pontosabban a szabad kreativitást korlátozzák, még ha ez nem is szembeötlő. A technikai lehetőségek alkalmazása a természeti erők feletti uralom céljáról egyre inkább áttevődik a társadalmi élet uralásának elképzelésére. Gadamer itt lényegében azt a felvilágosodásból eredeztethető, jól ismert elképzelést bírálja, mely szerint az ész univerzális uralomra jutása a társadalomban idővel társadalmilag föltétlen ésszerűbb viszonyokat, egyfajta célszerű organizációt hoz létre. A régebbi korok kézművesét a szakértő váltja fel, aki még a társadalmi folyamatokat is modellezni és uralni képes, legalább is ezen eszménykép szerint. A mindenhatónak gondolt tervszerű racionalitás azonban – így Gadamer – a társadalmi és gyakorlati tapasztalatot nem képes pótolni. Gadamer 1974-ben megfogalmazott diagnózisa szerint a modern kommunikációs formák a véleményformálás technicizálódásához, ez pedig a szellem manipulációjához vezet. Az információözön nem segíti a társadalmi ész fejlődését, inkább az egyén identitásának elvesztéséhez, a kreativitás lehetőségeinek beszűküléséhez vezet. Az pedig, hogy a társadalom különböző színterein, intézményeiben az alkotó képességek helyett inkább az alkalmazkodási képességet jutalmaznak, végső soron éppen a gyakorlat hanyatlásához és a társadalmi ésszerűtlenségekhez vezet.

4. Befejezésül néhány gondolatot fogalmaznék meg arról, amit Gadamer a „természetes fogalomalkotás” szabadságának nevez. A nyelv természetesen, bizonyos értelemben spontán módon működő fogalomalkotása a klasszikus

¹⁹ Gadamer: Was ist praxis? Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft. In: *Gasammelte Werke*, Band 4. I. m. 216-228. o.

logikai lényegrend (Arisztotelész) szemszögéből véges szellemünk tökéletlenségeként tűnik fel. Másfelől ebből egy sajátos előny is következik, ahogyan Aquinói Tamást idézve megállapítja Gadamer, „a végtelen fogalomalkotás és a gondoltak (das Gemeinte) előrehaladó áthatásának szabadsága”.²⁰ A természetes fogalomalkotásnak ugyanis az a lényege, hogy a beszéd (beszélés) során nem egyszerűen egy előre adott szójelentés általánosságának rendeljük alá az aktuálisan elgondoltat, hanem a kimondott mindig részesedik a körülmények különösségéből, melyekre a beszélés során gondolunk: „Ez pedig megfordítva azt jelenti, hogy az általános fogalmat, mely a szójelentés révén intencionáltatik (gemeint wird), magát is gazdagítja a mindenkori dologszemlélet, tehát olykor előfordul, hogy végül új, specifikusabb szóalkotás jön létre, mely jobban megfelel a dologszemlélet különösségének. Tehát bármennyire bizonyos is, hogy a beszélés általános jelentéssel bíró, előre adott szavak használatát előfeltételezi, a nyelv jelentéselete mégis a fogalomalkotás állandó folyamata révén fejleszti tovább önmagát.”²¹ A természetes fogalomalkotás kimeríthetetlen gazdagságának, illetve szabadságának egyik alapvető megnyilvánulása a szavak metaforikus használata, s ezzel kapcsolatban joggal emeli ki Gadamer, hogy a metaforikus szóhasználat lebecsülésében egy „nyelvtől idegen logikai elmélet előítélete érvényesül”. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a nyelvi kifejezés szabadsága azon alapul, hogy a nyelvi jelentésszférát nem választjuk el a dolgok világától, s ezáltal érvényesülhet a nyelv produktivitása, vagyis azoknak a közös mozzanatoknak a zseniális meglátása, amely szerint a dolgok elrendeződnek.

²⁰ Gadamer: *Igazság és módszer*. I. m. 299. o.

²¹ Uo.