

**H**ogy a szabadság valamely fogalmának – akár ha csak hallgatólagosan is, de – konstitutív szerepet kell játszania a filozófiai hermeneutikában, az már az arra vetett első pillantásból is valószínűsíthető, hogy mely hagyományhoz kapcsolódik Gadamer hermeneutikai elmélete kifejtése során. Mint ismeretes, azon erőfeszítésekről van szó, amelyek a német filozófiai tradícióban a 19. század első felétől kerültek mindinkább az előtérbe, s ama kérdéskör tisztázására irányultak, mely összefoglalóan a 'szellemtudományok' problémájaként vonult be a filozófiai köztudatba.<sup>2</sup> E törekvések elsősorban azt célozták, hogy a természetmegismerést és annak módszerét kitüntető – jellemzően francia és angolszász – megközelítésekkel, kiváltképp pedig a pozitivizmus egységes tudományképével ellentétben védelmükbe vegyék a humán stúdiumok sajátlagosságát, illetve hogy megalapozzák azt. A szellemtudományoknak a természettudományok mintaképszerűségét szem előtt tartó önértelmezése ugyanis e német hagyomány számára – miként Fehér M. István fogalmaz – „a történelmi és humán diszciplínák sajátos munkájának félreismerését és felforgatását, »tárgyának« – a történeti embernek – pedig a megcsonkítását, eltorzítását – elsődlegesen szabadságától való megfosztását és pusztá természeti lényvé való degradálását – jelentette”.<sup>3</sup> A humán stúdiumok autonómiáját védő ezen törekvések háttérében tehát már mindig is az a mélyen meghúzódó, mondhatni tudományelöttes meggyőződés rejlett, mely szerint *az ember nem sorolható be minden további nélkül a természeti létezők közé, s adekvát tanulmányozása már csak ezért sem követheti valamely, a természetmegismerés terén honos tudományfogalom követelményeit.*

Az igazi kérdés számunkra eközben persze éppen abban rejlik, hogy közelebbről miként is jut érvényre Gadamer filozófiai hermeneutikájában az, amire természet és szabadság említett distinkciója utal. Első megközelítésben talán kézenfekvőnek tűnhet, hogy e megkülönböztetés kapcsán Gadamer esetében is (ahogyan a szóban forgó eszmetörténeti vonulat egésze te-

---

1 A tanulmány elkészítését az OTKA K 76865 számú pályázata támogatta.

2 E vonulatot főként Schleiermacher, Ranke és a historista iskola, Droysen, Windelband és Rickert, kiváltképp pedig Dilthey neve fémjelzi.

3 E törekvések rövid jellemzéséhez, valamint a gadameri kezdeményezés jelentőségének összegzéséhez ld. Fehér M. István: Hermeneutika és humanizmus In. Nyíró Miklós (szerk.): *Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista*. L'Harmattan, Budapest, 2009. 44. skk.

kintetében is) vagy Kant közvetlen hatását, vagy legalábbis – a német idealizmus, illetve romantika közvetítésével – a kanti filozófia alapfogalmainak valamilyen formában történő továbbélését véljük felfedezni. Annál is inkább jogosultnak látszhat egy ilyen összefüggésre hivatkozni, mivel a filozófia terén Kant által végbevitt ún. transzcendentális fordulat jórészt ugyancsak az újkori természettudományok kihívására adott válaszként értette magát. Mint ismeretes, Kantnak – mint írja – „korlátoz[nia] kellett a tudást, hogy a [morális] hit számára tér nyíljenk”,<sup>4</sup> vagyis határok közé kellett utasítania a kauzalitás törvénye alatt álló természet modernkori fogalmának, s az ilyen természettörvények megismerését célzó tudományoknak az érvényességi igényét, hogy biztosíthassa a szabadság eszméjének jogait. Eszerint a szabadság – ellentétben a természet oksági rendjével – „empirikus feltételektől független kauzalitás”,<sup>5</sup> vagyis „*causa noumenon*”.<sup>6</sup> Továbbá, a szabadság ezen eszméje a gyakorlati ész tényeként adott a számunkra – világít rá Kant –, amennyiben ez „az egyetlen a spekulatív ész összes eszméi közül, amelynek a lehetőségét a priori tudjuk, anélkül hogy belátnánk; a szabadság ugyanis a morális törvény feltétele, márpedig e törvényről tudással rendelkezünk”.<sup>7</sup>

Mármost könnyen úgy tűnhet, hogy Gadamer ezt a kanti distinkciót követi, amikor a következőket mondja: „A természet ereje mindenben keresztülárad, ami él, az emberin is. Mindazonáltal a természet általi feltételezettség és az úgynevezett szabadság elválása az ember alapvető kitüntető jege, melynél fogva az ember világa [...] kiemelkedik” (GW 8, 410).<sup>8</sup> Ám eközben nem véletlenül minősíti a szabadság fogalmát az ‘úgynevezett’ jelzővel. A filozófia hermeneutikai fordulatával ugyanis az emberi szabadság fogalma elsődlegesen immár nem a modern természetfogalom ellenében (mint Kantnál), hanem általában az újkori filozófia megközelítésével szemben teljességgel új (ugyanakkor nagyon is régi) konstellációban, ti. egyáltalán az ember nyelvi-sége vonatkozásában nyeri el a maga meghatározottságát.

---

<sup>4</sup> Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Fordította Kis János, Ictus, 1995. 42.

<sup>5</sup> Immanuel Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. In. uő.: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest, 1991. 70.

<sup>6</sup> I. m. 62.

<sup>7</sup> Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Osiris/Gond-Cura, Budapest, 2004. 10.

<sup>8</sup> A Gadamertól származó idézetek esetében a főszövegbe iktatott zárójelben, GW rövidítéssel hivatkozom összegyűjtött műveire (*Gesammelte Werke*, 1-10. köt., Tübingen, Mohr, 1985-1995), melyet a kötetszám, majd pedig az oldalszám követ. Kivételt képeznek az összkiadásban nem szereplő egyik rövidebb írásából, valamint az *Igazság és módszer*ből származó idézetek, mely utóbbiak esetében IM rövidítést követően a magyar fordítás oldalszámait adom meg, ugyancsak a főszövegben.

Az alábbiakban ennek megfelelően az ember nyelviségében kifejeződő, egyúttal pedig általa lehetővé tett szabadságának a jellegét – illetve annak bizonyos vonásait – tárgyalom, először Gadamer főműve keretében, majd pedig a főművet követően született írásai összefüggésében. Tanulmányom harmadik részében végül azt vizsgálom, hogy a felfejtett összefüggések vonatkozásában milyen szerepet játszik a közösség.<sup>9</sup>

## I. SZABADSÁG ÉS NYELVISÉG ÖSSZEFÜGGÉSE AZ *IGAZSÁG ÉS MÓDSZER*BEN

Mindenekelőtt szembeötlő, hogy az *Igazság és módszer* című főműben a szabadság problémájának kifejezett tárgyalásáról aligha beszélhetünk, s csak az utolsó, harmadik rész záró fejezetének egyik alfejezetében veszi egyáltalán igénybe Gadamer az azt megillető hangsúllyal az emberi szabadság fogalmát, mégpedig negatíve a környező világ, pozitíve a világ és a nyelv fogalmi kapcsán. E helyen a következőket olvashatjuk: „minden más élőlényel ellentétben, az ember világviszonyát a környező világgal szembeni szabadság (*Umweltfreiheit*) jellemzi” (IM, 490). Ez az egyelőre még elhatároló jellemzés nyomban kiegészül azonban a következőkkel: „Ez a környező világgal szembeni szabadság a világ nyelvi jellegét (*die sprachliche Verfaßtheit der Welt*) is magában foglalja. A kettő összetartozik. Ha föléemelkedünk a világ felől szembejövőkké szorításának, akkor ez azt jelenti, hogy van nyelvünk, és van világunk” (IM, 490). Eszerint az emberi szabadság mindenekelőtt abban fejeződik ki, hogy – kiemelkedvén környező világa közvetlenül ható impulzusainak a kötéséből – az ember mindenkor valamely (számára nyelvileg artikulálódó) világban élve az, aki. Világa ennyiben csak az embernek van, s az ember ezen mindenkori (s alapjaiban nyelvileg konstituálódó) világviszonya lényegileg foglalja magában a szabadság mozzanatát. Miként az Gadamer megfogalmazásából kiolvasható, *szabadság, világ (és nyelv)* koextenzív jelentésű és egymást implikáló fogalmak, éppen amennyiben *az ember egyformán eredendő, s valamiképpen egymásban kifejeződő határozományait* ragadják meg.

Hogy eközben miként fonódik össze ily eredendően az ember nyelvisége, s hogy világgal bír, Gadamer közelebbről is megvilágítja – többek közt – a következő szavakkal: „Világgal bírni annyi, mint a világhoz viszonyulni. De a

---

<sup>9</sup> Mindeközben el kellett tekintennem legalábbis két további, megítélésem szerint nem kevésbé jelentős, ám külön tematizálást igénylő vonatkozástól, így egyfelől az ember nyelvisége talaján kiépülő történetisége, illetve a kifejezetten eme történetisége folytán neki tulajdonítható szabadság mibenlétének a vázolásától, másfelől pedig a nyelviség egy további sajátos aspektusának, nevezetesen a költői – vagy tágabban: művészi – szabadság fogalmának a számbavételétől.

világhoz csak akkor tudunk viszonyulni, ha azzal szemben, ami a világ felől elénk kerül, olyan távolságot tudunk tartani (*sich [...] so weit freihalten*), hogy magunk elé tudjuk állítani úgy, ahogy van. Ez a képesség egyszerre jelenti azt, hogy világunk van, és azt, hogy nyelvünk van” (IM, 490). A közvetlenül szorongató áradatából való ön-kioldás eközben egyáltalán „nem a környező világ elhagyását jelenti, hanem a másféle hozzáállást, a szabad, távolságtartó viszonyulást” (IM, 491), hívja fel rá a figyelmet Gadamer. Ez a ’másféle viszonyulás’ teremti meg ugyanakkor annak a lehetőségét, hogy a korábban még szorongatóak immár „önálló máslétként” (IM, 492), elkülönülő tényállásokként, azaz dolgokként artikulálódjanak a számunkra. Amit pedig ’világ’-nak nevezünk, az nem egyéb, mint az így kirajzolódó tényállások alkotta univerzum. Gadamer alapvető jelentőségű tézise mindazonáltal az, hogy a viszonyulásmód e megváltozása, vagyis a szóban forgó *távolság* kiépülése – ahogyan az újra és újra végbeviendő visszahódítása is – *az ember nyelviségében gyökerező teljesítmény*: maga a fölébe emelkedés – mint kiemelkedés a környező világból, egyúttal pedig felemelkedés a világhoz – „mindig nyelvi jellegű” (IM, 491 skk.). *Az Igazság és módszerhez szánt ’kiegészítések’* is tartalmazó kötet alábbi szavai ugyancsak nyelv és világ ezen eredendő összefüggésére hivatottak fényt vetni: „Azáltal növünk fel, úgy ismerkedünk meg a világgal, az emberekkel, s végső soron önmagunkkal is, hogy beszélni tanulunk. Ám beszélni tanulni nem azt jelenti, hogy bevezetést nyerünk valamiféle már előzőleg meglévő eszköznek a használatába, mely a számunkra egyébként otthonos és ismert világ jelölésére szolgálna. Sokkal inkább azt jelenti, hogy magára a világ otthonosságára és ismeretére teszünk szert, ahogyan azzal szembesülünk” (GW 2, 149). Hogy eközben miként gondolandó el közelebről ez a nyelviségben rejlő teljesítmény, Gadamer többnyire a ’menekülő sereg’ arisztotelészi hasonlatát segítségül hívva világtítja meg, melyre majd a harmadik részben térünk vissza, röviden.<sup>10</sup>

Mindazonáltal megjegyzendő, hogy a főmű szintén utal a dolgokkal szembeni szabad viszonyulás egy további – számunkra itt ugyancsak fontos – aspektusára, nevezetesen, hogy e viszony egyúttal magában foglalja a dolgoknak adott nevekkal szembeni szabadságnak a mozzanatát, vagyis a *nyelvhasználatnak a szabadságát* is. Mint olvashatjuk, „[a] környező világgal szembeni szabadsággal együtt az ember számára adva van egyáltalán a szabad nyelvképesség is, s ezzel annak a történeti sokféleségnek *az alapja*, mellyel az emberi beszélés az egyetlen világhoz viszonyul” (IM, 491; kiemelés tőlem – Ny.M.). Fontos látnunk eközben, hogy a nyelviséget, ahogyan Gadamer

---

<sup>10</sup> Nyelv és világ fogalmainak összefüggését bővebben tárgyalom *Nyelviség és nyelvfeleltség. Hans-Georg Gadamer és a nyelv hermeneutikája* című kötetem (L’Harmattan, Budapest, 2006.) egyik alfejezetében, a 84-95. oldalakon.

használja e kifejezést, nem szabad azonosítanunk valamely létező, partikuláris nyelvvel. E kifejezés választásával ugyanis éppen azt a feltevést kívánta elkerülni a filozófus, mely szerint a különböző nyelvek fejlődése mindenféle 'közös alap' nélkül ment volna végbe (vö. GW 10, 273). Ezzel szemben a *nyelviség*, mely a beszélni tanulásnak avagy a nyelvkészség elsajátításának, később pedig mindenkori világviszonyunk szóban történő explikálásának, vagyis egyáltalán a *nyelv keresésének a folyamatában* fejeződik ki, „valami-féle *terra firma*” (GW 10, 273) – írja majd később Gadamer –, mely valamennyi kifejlődő nyelv *a priori* feltételét képezi. Annyi mindenestre már a főmű olvasata kapcsán is rögzíthető, hogy a hermeneutikai megközelítés számára a nyelviség az ember mivolt eredendő és meghaladhatatlan határozmányát jelenti, olyasvalamit, ami lehetőségfeltételét képezi a létezőkhöz *mint létezőkhöz* való *bármely* – s nem pusztán csak a kifejezetten nyelvi – viszonyulásunknak, így annak is, hogy elgondolhassunk vagy használjunk bármit is, tudhassunk vagy éppen – szabadon – dönthessünk bármiről is.

## II. NYELVISÉG ÉS SZABADSÁG ÖSSZEFÜGGÉSEI GADAMER KÉSŐBBI ÍRÁSAI ALAPJÁN

Amit a főmű – mondhatni – pusztán csak futólag említ (IM, 492), azt későbbi írásaiban Gadamer ismételtelen hangsúlyozza,<sup>11</sup> tudniillik, hogy vonatkozó belátásainak alapját Arisztotelész bizonyos megfontolásai képezik, mindenekelőtt a *Politika* című értekezés egyik nevezetes helye, ahol is Arisztotelész az ember kitüntető jegyét a *logos*ban jelöli meg. A szóban forgó passzus a következő:

„márpedig beszédre egyedül az ember képes az élőlények közt; a megszólaló hang kétségtelenül a fájdalmat és az örömet jelzi, s ezért a többi élőlénynél is megvan (természetük azonban csak addig jut el, hogy a fájdalmat és örömet megérik és egymásnak jelzik): az értelmes beszéd a hasznos és a káros, tehát egyúttal az igazságos és az igazságtalan kifejezésére szolgál. Valójában éppen az a többi élőlényrel szemben az ember sajátossága, hogy ő az egyedüli, aki felfogja a jót és a rosszat, az igazságost és az igazságtalant [...]”<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Például: *Mensch und Sprache* (1966), GW 2, 146.; *Die anthropologischen Grundlagen der Freiheit des Menschen* (1987), In: *Das Erbe Europas*, 132-34.; *Grenzen der Sprache* (1985), GW 8, 351. skk.; *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache* (1992), GW 8, 404. skk.

<sup>12</sup> Arisztotelész: *Politika* Fordította Szabó Miklós, Gondolat, Budapest, 1984. A2, 1253a9 skk.

Gadamer tanúsága szerint a döntő indíttatást számára ez esetben is Heidegger, közelebről a mester Arisztotelész-olvasata jelentette. Ugyanis először Heidegger révén „nyílt fel a szeme” arra – fogalmaz visszaemlékezve Gadamer –, hogy „rendkívüli módon félrevezető, ha ezen az arisztotelészi helyen a »logoszt« a »rationale« kifejezéssel fordítjuk és az embert mint ésszel bíró lényt határozzuk meg” (GW 8, 351). „Amikor Heidegger révén Arisztotelészt tanultam olvasni – írja másutt Gadamer –, megdöbbenésemre azt láttam, hogy az ember klasszikus meghatározása nem »az ésszel bíró élő-lény« (animal rationale), hanem »a lény, melynek nyelve van«” (GW 8, 404). A hagyomány ellenében menő ezen olvasat jelentősége mármost abban mutatkozik meg mindenekelőtt, hogy mindazt, amit a fenti helyen Arisztotelész a logosz teljesítményének tulajdonít vagy azzal hoz összefüggésbe – vagyis a hasznos, az igazságos, s egyáltalán a jó iránti érzéket –, immár nem az észből, hanem sokkal inkább az ember ’nyelvképességéből’, nyelvviségéből kell eredtetni, vagy legalábbis arra vonatkoztatva kell explikálni.

Mármost a logosz, ellentétben az állatok hangjelzéseivel – melyek „mindig egy meghatározott viselkedésre utasítják a fajhoz tartozó egyedeket” (IM, 492) –, nem egyszerűen a veszély vagy valamely kívánatos dolog (pl. élelem) jelzésére használatos ’jelnyelv’, hanem sokkal inkább az ember ama lehetőségét nevezi meg, melynek köszönhetően ő képes „valamit szavak révén megmutatni” (GW 8, 351). A megnevezés is a rámutatás egy fajtája, úgy-szólván „szavakkal történő rámutatás” (GW 8, 411).<sup>13</sup> S ahogyan a valamire történő rámutatáskor, úgy a megnevezés esetében is konstitutív mozzanat a felmutatott szembeni távolság létrejötte. Ám aki szavakkal vagy gesztusokkal rámutat valamire, az már eleve „túllép az itten és ezáltal túllép saját rendelkezése hatókörén és személyes terén” (GW 8, 411) is. Ezért a dolgokkal szembeni távolság kiépülésében – mely egyúttal önmagunkkal szembeni távolságtartást is jelent tehát – nem annyira magának az ittnak és az ottnak a távolsága, hanem egyáltalán annak a „*térnek*” a „*megnyílása*” a döntő mozzanat, melyben azután valamiről állítjuk, hogy létezik (vö. GW 8, 412).

Továbbá, a beszéd nemcsak hogy úgy képes elénk állítani valamit, ahogyan az van, hanem azt is lehetővé teszi, hogy akkor is felmutasson ekként valamit, ha az nincs jelen. Ez utóbbi lehetőség nem annyira az előbbit követő, hanem sokkal inkább annak elébe vágó, azt megelőzően adódó lehetőségünk Gadamer szerint, s a kérdés képességében ölt testet: „Aki képes arra, hogy valamit odaállítva hagyjon lenni (dahingestellt sein lassen kann), annak más lehetőségek csaknem határtalan birodalma tárult már fel. Magatartásunknak az az alapformája, mely ezt a teljesítményt kifejezésre

---

<sup>13</sup> Gadamer e ponton Karl Bühler elgondolásait veszi igénybe, aki a rámutatás és a megnevezés képességében jelölte meg az ember nyelvviségének alapját (vö. GW 8, 408).

juttatja, a kérdés” (GW 8, 412) – hangsúlyozza. Mindenekelőtt a kérdés révén nyitjuk meg és tartjuk nyitva a lehetőségeket, ezzel szemben viszont valamely állítás éppenséggel a kérdésesség kétsége ellenében állítja magát. Ezért mondhatja Gadamer, hogy „a kérdés alapvetően eredendőbb, mint az állítás” (GW 8, 412), miközben magát a kérdés jelenségét másutt már „a legitimizációsabb köztesfenomének egyikének” (GW 2, 193) nevezi.

A kérdésés lehetőségében, vagyis a lehetőségek feltárulásának eshetőségében mindazonáltal az embernek a mindenkori jelenlévővel szembeni fölénye mutatkozik meg. Ez a fölény a nem jelenlévő – és nem jelenlegi – iránti érzékének, s ezzel általában az idő iránti érzékének köszönhető, melyet – Platónra visszanyúlva<sup>14</sup> – Gadamer is az ember kitüntető jegyének tekint (vö. GW 2, 146). Ez az érzék képezi az alapját – többek közt – a hasznos vagy előnyös iránti érzékünknek is, melyről Arisztotelész a logosszal való bírás kapcsán beszélt. Neki tulajdonítható ugyanis, hogy az ember – Gadamer szavaival élve – „nem csak azt képes választani, ami pillanatnyilag tetszésére van, hanem éppen hogy olyasmit is, ami a jövőre nézve ígéretes” (GW 8, 352). Maga az eszközhasználat és az eszközválasztás is ezen az idő iránti érzéken nyugszik, hiszen a magunk elé idézett különböző lehetőségek előnyeit és hátrányait mérlegelve tűnik ki az, aminek a kedvéért – vagyis ami a kiváló – egyáltalán eszközt választunk, akár olyat is, ami közvetlenül nem lenne tetszésünkre (Gadamer példája a rossz ízű gyógyszer, melyet mégis beveszünk a gyógyulás reményében – vö. GW 8, 353).

Amennyiben mármost mindezt képesek vagyunk másokkal is megosztani, a mindenkori előnyös iránti érzék egyúttal az igazságos iránti érzéket is implikálja. A választás szabadságát Gadamer a következőképpen hozza összefüggésbe az igazságossággal, s egyáltalán az embert kitüntető időérzékkel (sőt, haláltudattal is). Az embernek „[v]álasztania kell, s tudja – és tudja *mondani* –, hogy ezzel mit áll szándékában tenni: a jobbat kiolvasni és mint aki a jobb, a jót, a helyeset és az igazságosat választani. [...] A választás távolságot foglal magában, lehetőségekre irányuló pillantást, ama lehetőségek mérlegelését, melyek az ösztön és a hajlam akciósémáján túlnyúlnak [...]. Ahol emberek vannak, ott távolság van. Ott idő van, érzék az idő iránt, nyitottság a jövőre, éppenséggel a tulajdon vég felismertségében is” (Die anthropologischen Grundlagen ..., 133-4).

Gadamer ugyanitt szintén hangsúlyozza, hogy a környező impulzusok sürgető voltán való ezen fölülemelkedést nevezi a filozófia fogalmi nyelve transzcendenciának. Ez a *transzcendencia* az, ami az ember mivoltot *mindenekelőtt* kitünteteti: a pusztá önfenntartáson való ezen túllépés „történik

---

<sup>14</sup> Vö. Barbarić, Damir: Hörendes Denken, In: Figal, Günter und Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.): „Dimensionen des Hermeneutischen”, Heidegger und Gadamer. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. 46.

a véres háború szerencsétlensége közepette a bátorság révén, ez történik az áldozat szolidaritásában, vagy mint vallási ígélet, de ugyancsak ezzel találkozzunk az emlékezet tartósságában is” (Die antropologischen Grundlagen ..., 127-8). A választás lehetőségében rejlő szabadság végül is tehát a természeti élet ösztönvonatkozásaival szembeni távolságtartással, az azokból való kioldozottságunkkal, a nem-jelenlévő s egyáltalán az idő iránti érzékkel, a lehetőségek megnyílásával, végső soron pedig annak a „belső térnek”<sup>15</sup> a nyelviség pályái mentén történő kiépülésével adott a számunkra, mely térben magának a mérlegelésnek – és egyáltalán a gondolkodásnak – a folyamata zajlik. Ebben az értelemben mondhatja Gadamer, hogy „a nyelviség a prioritja [...] a lehetőségek világot megnyitó dimenzióját és a szabadság éstényét egyesíti” magában (GW 8, 437). A szabadság azonban, mely természeti meghatározottságainknak a nyelviség révén történő transzcendálásában rejlik, s a mérlegelés avagy gondolkodás lehetőségében – és állandó követelményében – ölt testet, mindazonáltal *nem azonosítandó az akarat úgynevezett szabadságával*. A gondolkodás: „egyfajta szabadság” – írja Gadamer. Ám „nem az a szabadság, melyet oly módon élvezünk, hogy képesek vagyunk akaratlagosan (in Willkür) megváltoztatni a magatartásunkat, hanem olyan szabadság, amelyet még akkor sem tudunk magunktól elhárítani, ha szeretnénk” (GW 4, 171).

### III. NYELVISÉG, KÖZÖSSÉG, SZABADSÁG

Az eddigiekben elsősorban a nyelviség világfeltáró teljesítményében testet öltő, illetve az azon alapuló szabadság bizonyos – inkább az egyes ember szempontjából megfogalmazódó – aspektusait igyekeztünk áttekinteni. Az alább következőkben viszont a közösségiség vonatkozásában próbáljuk megvilágítani ugyanezt az összefüggést, amennyiben az – miként Gadamer hang-

---

<sup>15</sup> Ennek megfelelően Jean Grondin a következő sorokkal zárja *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába* című munkáját (Osiris, Budapest, 2002. 196-7): „Említést érdemel, hogy a *logosz endiathetosz* [a belső *logosz*] sztoikus tana éppen az emberi nem megkülönböztető jegyéről folytatott vita összefüggésében lépett fel. Nem a nyelv vagy a külső *logosz* az, ami az embert megkülönbözteti az állattól, mert az állatok is képesek hangzó jeleket kiadni magukból. Ami bennünket kitüntet, az egyedül a hang mögött folytatott belső megfontolás. Ez teszi lehetővé, hogy a számunkra kínálkozó szempontokat egymás ellenében mérlegeljük, s irányukban kritikailag távolságot teremtsünk. Az ember nincs reménytelenül kiszolgáltatva ösztöneinek, vagy az éppen forgalomban lévő hangoknak. Ami szabaddá teszi a lehetséges emberi létre, az a belső *logosz* szabadságának játéktere, a hermeneutika ősi témája, mely régtől fogva ést jelent és ígér.” A ’belső tér’ vonatkozásában vö. továbbá Damir Barbarić: *Hörendes Denken*, In: Figal, Günter und Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.): *„Dimensionen des Hermeneutischen”*, *Heidegger und Gadamer*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. 46.



súlyozza – „a *homo faber*től az *animal politicum*hoz vezető átmenetet” érinti, s ily módon „kultúralapító jelentőséggel” bír (GW 8, 353).

Amikor Arisztotelész azt mondja, hogy „amik a beszédben elhangzanak, lelki tartalmak jelei, amiket pedig leírunk, a beszédben elhangzottak jelei”,<sup>16</sup> s továbbá, hogy miként a „névszó [...] közmegegyezés szerinti jelentésű”,<sup>17</sup> úgy „[m]inden mondat kifejez valamit, de nem mint egy éppen arra való eszköz, hanem – mint mondtuk – közmegegyezés alapján”,<sup>18</sup> akkor minden azon múlik, miként értjük a ’közmegegyezés szerint’ (kata szünthékén) kifejezést. Arisztotelésznl ezt olvashatjuk: „»Közmegegyezés szerinti« [...] annyit tesz, hogy semmi sem természettől fogva névszó, hanem attól fogva, hogy jellé lett.”<sup>19</sup> A beszédhangok és az írásjelek tehát nem természettől fogva, hanem ’kata szünthékén’, azaz egy bizonyos megegyezés alapján funkcionálhatnak ’szümbolon’-ként, s ennek köszönhetően tölthetik be jelölő szerepüket. Ám a döntő mozzanat eközben abban rejlik, hogy e megegyezést – ellentétben a hagyományos értelmezéssel – nem szabad egyszerűen az egyezségkötés értelmében vett konvencióként érteni. Túl azon, hogy egy ilyen egyezségkötés már eleve előfeltételezné valamely nyelv működését, s ezáltal körkörösséget, sőt, végtelen regresszust foglalna magában, már a nyelvhasználat szabályozásának a gondolata is, vagyis hogy „az emberek megállapodnak abban, hogy így és így beszéljenek”, „nyilvánvaló képtelenség” – hangsúlyozza Gadamer (GW 8, 353). Ennek megfelelően a szünthéké fogalmát szerinte már Arisztotelész is „eloldozta »konvencióként« értett naiv értelmétől” (GW 2, 74).

Ezt akkor láthatjuk be, ha fontolóra vesszük, hogy a megegyezés, melyről Arisztotelész a nyelvvel kapcsolatban beszél, nem annyira azt hivatott fogalmilag megragadni, hogy miként alakul ki vagy jön létre a nyelv, hanem sokkal inkább azt, hogy mi jellemzi azt létében, vagyis hogy miként létezik a nyelv, s min alapul az érvényessége. A megegyezés itt „a nyelv létmódját jellemzi, és semmit sem mond a keletkezéséről” (IM, 478). Ugyanis „[a]nélkül, hogy ebben az értelemben ne volnánk egyezségben már mindig is, semmilyen beszéd nem lehetséges, de amikor beszélni tanulunk, mégsem azzal kezdjük, hogy egyezséget kötünk” (GW 8, 260). E fogalommal Arisztotelész valójában nem is igen célozhatná azt, hogy az emberi nyelvhasználat ’empirikus-történeti’ – valamiféle időbeli sor kiindulópontjaként értett – kezdeteit világítsa meg. Ugyanis az emberek megegyezett mivoltában „nem rejlik semmiféle első kezdet” (GW 8, 354). A kezdet nélküli kezdet ezen

---

<sup>16</sup> Arisztotelész: *Herméneutika* 1, 16a 3. In. Arisztotelész: *Organon*. Fordította Rónafalvi Ödön és Szabó Miklós, Akadémia, Budapest, 1979. 73.

<sup>17</sup> Arisztotelész: *Herméneutika* 2, 16a 19. I. m. 74.

<sup>18</sup> Arisztotelész: *Herméneutika* 4, 17a 1. I. m. 77.

<sup>19</sup> Arisztotelész: *Herméneutika* 2, 16a 27. I. m. 74.

képzetének megvilágítása végett hivatkozik Gadamer újra és újra a menekülő sereg arisztotelészi hasonlatára,<sup>20</sup> melyt az hivatott érzékletessé tenni, miként gondolható el az a mediális értelmű „történés, melynek senki sem ura”, ugyanakkor mégis „az arkhé [parancs, elv] egységéhez” vezet (IM, 391-2).

Valamely nyelvközösség tagjainak esetében tehát inkább a már mindig is megegyezett mivoltukról, illetve azon „átmenetek kontinuumáról” helyénvaló beszélni, melyekben ez a megegyezettség az emberek „összejövetelére” (Zusammenkommen) értelmében folyvást képződik, s mely kontinuum „az emberek életét a családtól, a kis lakó- és lélecsoporttól egészen egy szónyelv végső kibontakozásáig vezérli a nagyobb nyelvi közösségekben” (GW 8, 354). Ennek megfelelően Gadamer a főműben és azt követően egybehangzóan hangsúlyozza: „egy valódi nyelvközösségben [...] nem az a helyzet, hogy a megegyezést létrehozzuk, hanem az, hogy már mindig is megegyeztünk” (IM, 493). A szóban forgó konvencionális ennyiben „olyan jellegű, hogy soha nem köttetett meg konvencióként, soha nem fogadták el megegyezéssel. Olyan konvenció, mely úgyszólván valamennyi kölcsönös szót értés lényegként, e kölcsönös szót értésben meg végbe” (GW 8, 260). Így tehát „[a] »szünthéké« kifejezés csak annak az alapszerkezetét, ami a nyelvi megértés és nyelvi szót értés, vagyis: a megegyezést (*Übereinkommen*) hivatott megnevezni” (GW 8, 353). „A nyelv és a konvenció lényegi összefüggése csak azt mondja ki, hogy a nyelv olyan kommunikatív történés, amelyben az emberek egyezségben vannak” (GW 8, 260). „A »szünthéké«, vagyis a megegyezés fogalma mindenekelőtt azt foglalja magában, hogy a nyelv az egymással-[lét]ben (*im Miteinander*) képződik, amennyiben ott fejlődik ki az a kölcsönös szót értés, mely révén az ember képes egyezségekre jutni” (GW 8, 354). Ezért „az emberi létezőség valamennyi formája nyelvközösségi forma” (IM, 493). „Valójában a nyelv teljes értelme és az élet egész emberisége az, ami e kifejezés révén meghatározást nyer” (GW 8, 353; kiemelés tőlem – Ny.M.).<sup>21</sup>

Megfelel ennek, hogy az 'egymással' (*Miteinander*) e fentebb érintett fogalmát 'A rituálé és a nyelv fenomenológiájához' című kései írásában Gadamer már kifejezetten az ember kitüntetett jegyének megragadására veszi

---

<sup>20</sup> Arisztotelész: *Analitika Posterior* B19, 100a12.; melyre Gadamer a következő helyeken utal: IM, 391; *Mensch und Sprache*, 149-50; *Grenzen der Sprache*, 354; *Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache* (1992), GW 8, 405.

<sup>21</sup> A *szünthéké* arisztotelészi fogalma itt körvonalazott értelmezésének metafizika-kritikai jelentőségét – egyúttal a hermeneutikai filozófia sajátos alapállását és kiindulópontját – jelzi a következő gadameri értékelés is: e fogalom „a lélek és a világ ama megfelelésének irányába mutat [...], amely a nyelv fenoménjén felragyog mint olyan, méghozzá anélkül, hogy egy végtelen szellemet vetítene ki grandiózus módon, melynek révén a metafizika alapozta meg teológiailag e megfelelést” (GW 2, 74).

igénybe (GW 8, 409 skk.). Noha az állatok együttléte terén is találkozhatunk a kommunikáció bizonyos formáival, akár szimbolikusan nevezhető cselekvésekkel – vagy éppen önfeláldozással, ahogyan az egyedek közti barátság vagy ellenségeskedés bizonyos formáival stb. – is, mindez a fajfenntartás ösztönének való alávettség jegyében, mindenkor a természet ezen céljától való függőség keretei közt zajlik. Legyenek bár az állati viselkedés formái mégoly gazdagok, s az emberi viselkedés tekintetében bizonyuljanak e formák bármennyire is hasonlóaknak, Gadamer élesen elhatárolja ezeket az emberi magatartásmódoktól, azt hangsúlyozva, hogy esetükben „nem az egyik és egy másik [egyed] az, akik itt cselekednek”, hanem a természet (vö. GW 8, 409). „[A] természet az állatokat nem ajándékozta meg egymás valódiságával (*wirkliches Einander*), hanem viselkedésmódjaikat egy olyan alávettségben egyesíti, amely az állatok minden magatartását fajspecifikus együttként (*Mitsamt*) tünteti fel. Valamennyi, az emberit határoló viselkedés annak az életakárnak rendelődik alá, mellyel a természet a faj fenntartásán fáradozik” (GW 8, 409).

Annak a módnak a jelölésére, mely az állatok valamely együttesét viselkedésük tekintetében jellemzi, s melyet általánosságban a természet célja általi vezéreltség jellemez, Gadamer tehát az együtt (*Mitsamt*) fogalmát veszi igénybe. Az emberi együttlét sajátosságának megragadására ezzel szemben az egymással (*Miteinander*) fogalmát alkalmazza, mely azt hivatott kidomborítani, hogy az együttlét emberi módja mindenkor 'szabad' egyedek 'társas' jellegű együttléte. Ez az egymással való társiaság mindazonáltal nem jelenti sem azt, hogy az kizárná az ellenségeskedést, közönyt stb., sem pedig azt, hogy ezáltal ők teljességgel levetkőzhetnék természeti mivoltukat. E tekintetben Gadamer az ember lényében rejlő kettőségről beszél – ismét csak Arisztotelészre hivatkozva<sup>22</sup> –, mely kettőséget azonban kifejezetten nem a természet és szellem „hamis elvontságot” tükröző fogalompárja révén, hanem sokkal inkább az ösztönös késztetések hatalma és a felettük gyakorolt uralom együttthatásaként, vagyis az együtt és az egymással szoros összetartozásaként, bensőséges egymásba fonódásaként (*Ineinander von Mitsamt und Miteinander*) értelmez, s ezt tekinti „az ember igazi lényegalakzatának” (vö. GW 8, 410-11).

Ebben az összefüggésben vezet be Gadamer a rituálé mibenlétére és jelentőségére vonatkozó megfontolásait. Ez a jelentőség ugyanis kiváltképp arról a köztesnek mondható jellegről olvasható le, amely a rituális magatartásnak – amennyiben az már nem jellemezhető az állatokat a természet rendjében megillető együttlétként, azonban még az embert kitüntető valódi, társias egymással-lét stádiumaként sem – a sajátja. Mindenekelőtt Gadamer

---

<sup>22</sup> Gadamer a következő helyekre utal: *Nikomachoszi etika*, H 15, 1154b 21; K 7, 1177b 28 és 8, 1178a 20.

nyomán le kell szögeznünk, hogy az állatok úgynevezett rituális viselkedésmódjai szigorúan véve még akkor sem tekinthetők valódi rítusoknak, ha ez utóbbiakra éppen az jellemző, hogy „[a] rituális cselekvésmódok nem az egyes embert célozzák és nem is az egyént megkülönböztetve a másiktól, hanem mindazokat együttvéve (*im Gesamt*), akik közösen foganatosítják a rituális cselekvést” (GW 8, 414). Igaz ugyan, hogy a rítusban való részvétel ezen össz- (*Gesamt*) jellege korántsem tekinthető valódi egymással (*Miteinander*) létnék. Hiszen akik részt vesznek a szertartásban, nem annyira mint egyének, s ennél fogva nem is az egyének közti társas viszony jellegével viszik végbe rituális cselekvésüket, hanem sokkal inkább mint olyanok, akik valamiféle egyetértés vagy megegyeztettség révén összetartoznak. „A rítushoz hozzátartozik – írja Gadamer –, hogy az az összegyűltek vagy képviselőik összessége által tartatik meg, akik pedig valamennyien ragaszkodnak a szokások betartásához” (GW 8, 415). A közösséget itt tehát a szokásokat követő magatartásmódokban való osztozás, a mozdulatok révén történő kölcsönös megértés, a viselkedés egy olyan együttes formája alkotja, melynek keretei közt élesen elkülönül a helyénvaló, azaz helyes magatartás mindattól, ami nem odaillő, helytelen. Joggal hangsúlyozza tehát Gadamer: „Mily kevés van itt az egymással-[lét]ből, mily kevés a beszélgetésből, és mennyire minden egy összesség (*Gesamt*)” (GW 8, 415).

Hogy valamely embercsoport rituális magatartásának ezt az 'össz' jellegét másfelől élesebben elhatároljuk az együtt (*Mitsamt*) azon módjától, mely az állatokat fajspecifikus módon jellemzi, mindenekelőtt éles különbséget kell tennünk egyrészt a pusztá viselkedésmódok, másrészt pedig a között, ami voltaképpen már cselekvés. Marmost a helyes és helytelen közti különbségtevés 'képeségét', mint korábban láttuk, már Arisztotelész is a logosszal való bírás velejárójaként ismerte fel. Most azonban azt látjuk, hogy az effajta különbségtevés már a rituális magatartásokban is kifejeződik, pedig e magatartásformák korántsem feltételezik a nyelviség beteljesültségét. Mi több, bármennyire is fontos részét képezheti a beszéd valamely szertartásnak, a rituális magatartásnak ott is csak az marad a jellemzője – miként arra Gadamer felhívja a figyelmet –, hogy az „nem beszélés, hanem cselekvés. Ahol a dolgok rituálisan történnek, a beszéd is cselekvéssé lesz” (GW 8, 414). Pusztán már az tehát, hogy a helyes iránti valamiféle érzék – s ezzel a választás követelménye (és a részvétel révén tanúsított megtörténte) – nyilvánvalóan részét képezi a rituális magatartásnak, ez emeli ki azt a természeti lények viselkedésének köréből, s teszi azt már mindig is emberi, vagyis társadalmilag átformált viselkedéssé, mely már „cselekvés – mégpedig olyan, amely helyes akar lenni” (GW 8, 413). Azt pedig, hogy a rítusokban az ember ilyen értelemben vett szabad cselekvése fejeződik ki, mindenekelőtt sokszínűségük és viszonylagos variabilitásuk igazolja, mely éles ellentétben áll az állatok viselkedésének fajspecifikus jellegével.

A rítusokban eszerint a résztvevőknek ugyanaz az alapvető megegyeztettsége mutatkozik meg, melyre a szünthéké fogalma révén már Arisztotelész is utalt – *ám a cselekvés szintjén*. Tartalmát tekintve ez nem más, mint amit Gadamer már főművében is kiemelt: „az az előzetesen kialakult megegyeztettség, mely alapja az emberek közti közösségnek, abban való egyetértésüknek, mi a jó és a helyes” (IM, 477-8). Amennyiben mármost a „hangok és a jelek nyelvi használatában való előzetes megegyeztettség [...] csak annak az alapvető megegyezésnek a kifejeződése, mely azzal kapcsolatban áll fenn, hogy mi számít jónak és helyesnek” (IM, 478), annyiban a rituálékban – ahogyan minden bevett szokásban, vagy többnyire hallgatólagosan érvényre jutó közös magatartásmódban is – már „a nyelvközösségek kezdeteit” (GW 8, 417) ismerhetjük fel. Noha az emberek közti valódi, társias egymással-lét – ahogyan a világ tagolt és közös volta is – kifejezetten a nyelvi szót értés folyamatában épül csak ki, az emberi életet átható rituális mozzanatok – mivel nem mások, mint az e szót értés alapját képező hallgatólagos megegyeztettség cselekvésekben testet öltő kifejeződései – nem annyira a határát, mint inkább a lehetőségfeltételét képezik általában a voltaképpeni egymással-létnek, s így mindannak, amit emberi szabadságnak nevezhetünk.<sup>23</sup> Ha tehát Gadamernek a jelen tanulmány bevezetése során – ott célzatosan csak töredékesen – idézett szavai még természet és szabadság kanti megkülönböztetésére emlékeztethettek, akkor e szavak, ha kiegészítjük őket, láthatóan maguk mögött hagyva a kanti tematizálás egész horizontját, a következőképpen fejezik ki a szabadság mibenlétét: „A természet ereje mindenben keresztül-árad, ami élő, az emberin is. Mindazonáltal a természet általi feltételezettség és az úgynevezett szabadság elválása az ember alapvető kitüntetett jegye, melynél fogva az ember világa *rituáléi valamint a rámutatás és megnevezés képessége révén* kiemelkedik” (GW 8, 410; kiemelés tőlem – Ny.M.).

#### FELHASZNÁLT IRODALOM

- Arisztotelész: *Politika*. Fordította Szabó Miklós, Gondolat, Budapest, 1984.
- Arisztotelész: *Herméneutika*. In. Arisztotelész: *Organon*. Fordította Rónafalvi Ödön és Szabó Miklós, Akadémia, Budapest, 1979.
- BarbariĆ, Damir: Hörendes Denken, In. Figal, Günter und Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.): „*Dimensionen des Hermeneutischen*”, *Heidegger und Gadamer*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. 37-57.

---

<sup>23</sup> Rituálé és szabadság ezen összefüggésével kapcsolatban vö. Jean Grondin: Play, Festival, and Ritual in Gadamer: On the Theme of the Immemorial in His Later Works, In. Schmidt, Lawrence K. (ed.): *Language and Linguisticality in Gadamer's Hermeneutics*. Lexington Books, Lanham-Boulder-New York-Oxford, 2000. 57.

- Fehér M. István: Hermeneutika és humanizmus. In. Nyíró Miklós (szerk.): *Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista*, L'Harmattan, Budapest, 2009. 43-117.
- Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. 2. jav. kiad. Osiris, Budapest, 2003.
- Gadamer, H-G.: Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge (1960), In. *Gesammelte Werke* (a továbbiakban: GW) 2, 66-76.
- Gadamer, H-G.: Sprache und Verstehen (1970), GW 2, 184-198.
- Gadamer, H-G.: Mensch und Sprache (1966), GW 2, 147-154.
- Gadamer, H-G.: Der Tod als Frage (1975), GW 4, 161-172.
- Gadamer, H-G.: Stimme und Sprache (1981), GW 8, 258-270.
- Gadamer, H-G.: Grenzen der Sprache (1985), GW 8, 350-361.
- Gadamer, H-G.: Die anthropologischen Grundlagen der Freiheit des Menschen (1987), In. uő.: *Das Erbe Europas*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1990. 126-135.
- Gadamer, H-G.: Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache (1992), GW 8, 400-440.
- Gadamer, H-G.: Europa und die Oikoumene (1993), GW 10, 267-285.
- Grondin, Jean: Play, Festival, and Ritual in Gadamer: On the Theme of the Immemorial in His Later Works, In. Schmidt, Lawrence K. (ed.): *Language and Linguisticity in Gadamer's Hermeneutics*. Lexington Books, Lanham-Boulder-New York-Oxford, 2000. 51-57.
- Grondin, Jean: *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Osiris, Budapest, 2002.
- Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*. Fordította Kis János, Ictus, 1995.
- Kant, Immanuel: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. In. uő.: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest, 1991.
- Kant, Immanuel: *A gyakorlati ész kritikája*. Osiris/Gond-Cura, Budapest, 2004.
- Nyíró Miklós: *Nyelviség és nyelvedtség. Hans-Georg Gadamer és a nyelv hermeneutikája*. L'Harmattan, Budapest, 2006. 227.