

ELTÁVOLODÁS ÉS ODATARTOZÁS.

A HORIZONTÖSSZEOLVADÁSTÓL A NYELVJÁTÉK RICŒURI ALTERNATÍVÁJÁIG¹

JANI ANNA

„A horizont nem csak a gadameri elsajátítás értelmében vett horizontok összeolvadását jelenti, hanem a horizontok elhomályulását, a tökéletlenséget is.”²

Paul Ricoeur gondolkodásának az alapjai kétségkívül a német fenomenológiai-hermeneutikai hagyományban keresendők, és attól nehezen elválaszthatók, már-már felvetve a kérdést, hogy mi teszi ezt a gondolkodást ezen tradíción túlmenően egyetemessé. Noha Ricoeur összesen két helyen reflektál részletesebben a gadameri hermeneutikai tradícióra³, és mindkét esetben az *Igazság és módszer* két alapvető problémaköréhez kapcsolódva közelíti meg a saját maga által bejárt, a szimbólum hermeneutikájából kiinduló fenomenológiai-hermeneutikai közös módszertani kérdésfeltevést, életműve az 1970-es évektől kezdve a gadameri hermeneutikával való örökérvényű dialektikában mozog. Ez a dialektika azonban, már csak a ricœuri hermeneutikából kiindulva sem lehet egyéb, mint a valamire irányuló dialógus dialektikája, azaz az elbeszélést konstituáló párbeszéd, amely a gadameri hermeneutikától való eltávolodás és odatartozás viszonyában a történeti identitás egyetlen közös narratívájának feltárására törekszik. Milyen is valósul meg ez a gadameri hermeneutikától való odatartozás viszonyában vett ricœuri eltávolodás, vagy még inkább, a történeti áthagyományozódás hermeneutikai továbbgondolásának milyen újabb lehetőségei ragadhatók meg a jelen fenomenológiai gondolkodás relevanciájának tekintetében – ez lenne a jelen tanulmány célkitűzése, a narratív identitás kérdésének alapvető fenomenológiatörténeti előzményeire való tekintettel. Mint arra

¹ A tanulmány a 123883 számú projekt részeként a Nemzeti Kutatási Fejlesztési és Innovációs Alapból biztosított támogatással, a PD_17 pályázati program finanszírozásában valósult meg.

² Paul Ricoeur: *Memory, History, Forgetting*, Transl. by Kathleen Blamey and David Pellauer, University of Chicago Press, 2004. 413.

³ V.ö. Paul Ricoeur: *Az interpretáció problémája, és az Idő és elbeszélés III.*

Robert Piercey, a *Ricœur's Account of Tradition and the Gadamer-Habermas Debate*⁴ című tanulmányában rámutat, a ricœuri tradíció fogalmának a gadameri – habermasi összefüggésben kimutatott köztes pozíciója Ricœurnek a hagyományra irányuló reflexiója által direkt válasz a Gadamer-Habermas vitára. Kétség nem fér hozzá, hogy Ricœurnek a hagyományra, és történetiségre irányuló reflexiója nagyjából egybeesik Gadamer *Igazság és Módszer*-nek megjelenésével, és az 1970-es évektől kezdve Ricœur rendszeresen reflektál a történetiség gadameri – habermasi összefüggésére: leginkább az *Idő és elbeszélés* harmadik kötetében, a *Hermeneutika és a humán tudományok*-ban, és az *Emlékezés, történelem, felejtés*-ben. Mindemellert az is nyilvánvaló, hogy a Gadamer-Habermas vitával Ricœur nem kezd explicit dialógusba, hanem kortörténeti, episztemológiai felvetésként a megértés intertextuális problematikájának kérdéskörébe helyezi. A továbbiakban éppen ezért Ricœur azon megközelítéseire szeretnék fókuszálni, amelyek egy tágabban vett hermeneutikai összefüggésben a történeti jelenvalóságának újabb alternatívájává válnaképpen a gadameri horizontösszeolvadásra irányuló kérdésfelvetés történeti-episztemológiai vonatkozásában.

A MEGÉRTÉS KIINDULÓPONTJÁBAN: PSZICHOANALÍZIS ÉS FENOMENOLÓGIA

Ricœur értelmezésében a pszichoanalitikus versus fenomenológiai egymáshoz való viszonya a freudi és husserli értelemben vett tudattalan és tudatos egymáshoz való viszonya, ahol e kettő folyamatos konvergálásában képződő narratív identitás mindenkor valaminek a viszonyában, azaz a horizonttá még nem vált tekintetében identifikálódik. Pszichoanalízis és fenomenológia a megértés két eltérő módjaként irányul a szimbólumra, ahol az egyfelől jelentéshordozóként, másfelől tiszta jelentésként értelmeződik, de a szimbólum jelentéssége mind a pszichoanalízis, mind a fenomenológia esetében az adott szituáció által kerül betöltődésre. A nyelv által kifejezésre kerülő érzéki tapasztalat kettős szimbolikus vonatkozásban tárul fel a számunkra a nyelvi realizációban mint nyelvi szimbólum egyfelől, és mint e kifejezés tárgyi összefüggésének értelmezendő volta, másfelől.

Így a szimbólum egy kettős értelmű nyelvi kifejeződés, amely megköveteli az értelmezést, és az értelmezés a megértés azon munkája, amely a szimbólum megfejtését célozza meg. A kritikai tárgyalás a

⁴ Piercey, Robert: *Ricœur's Account of Tradition and the Gadamer – Habermas Debate* In. *Human Studies* 27: 259-280. 2004.

szimbolizmus szemantikai kritériumainak a kettős értelem intentionált struktúrájában való keresés jogosságát, valamint ennek a struktúrának az értelmezés kiemelt tárgyaként való érvényességét illeti.⁵

E kettősségből adódik, hogy a fenomenológiai versus pszichoanalitikus gondolkodás Ricœur tekintetében szorosan véve két részre osztható – a szimbólum hermeneutikájára és a szöveg hermeneutikájára –, ahol az egyikből a másikba való átmenet pszichoanalízis és fenomenológia egymáshoz való viszonyának fejtegetésén keresztül a megértés azon hermeneutikai tendenciájában rögzül, amely mindenkor egy túltelített jelentésre vonatkozóan kíván megértésre jutni.⁶

A szimbólum háromféle értelmezésében megmutatkozó filozófiai hipotézis már *A rossz szimbolikáját* is meghatározó problémakörben rögzül.⁷ A három megközelítési szint a pszichoanalitikus szimbólumértelmezés három, hermeneutikailag megragadható kérdéskörét fogja át. A három kérdéskör értelmében a szimbólumok valójában nem mások, mint reflexiók letéteményesei. A szimbólumnak ezen a szintjén a megértés arra irányul, hogy a megragadott pillanatban miként talál értelmezésre a szimbólum szemantikai, misztikus szintje. “A hermeneutikai probléma ennél fogva nem a szimbólum nélküli reflexióra, hanem a szimbólumot magában foglaló értelmezés pillanatára irányul, amelyben a szimbólum implicit léte a szemantikai és misztikus szinten foglaltatik benne.”⁸ A szimbólum pre-narratív, misztikus szintje, amely a megértés hermeneutikai megközelítésének előterében egy pre-konstitutív megközelítést előfeltételez, a kérdésfeltevést nem az interpretáció legitimációjára, hanem arra irányítja, hogy miért éppen ez az értelmezés lép életbe, és miért nem egy másik. A szimbólum mitikus vonatkozásának egyfelől vallási – fenomenológiai, másfelől pszichoanalitikus feltárása két egymással teljesen eltérő hermeneutikai megközelítést von magával: míg vallási szinten a bűnösség fenoménjének hermeneutikai interpretációja a bűnösséget a megváltás fogalmában remitologizálja, addig a bűnösség pszichoanalitikus értelmezése demisztifikálja a bűnről való párbeszédet.

A Freud-könyv tekintetében Tengelyi László rámutat arra, hogy *A rossz szimbolikája* és a későbbi *Az interpretáció problémája* közötti összefüggés a

⁵ Ricœur: *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation*, Denis Savage (transl.), New Haven / London, Yale University Press, 1970. 9.

⁶ V.ö. Scott Davidson: *Intersectional Hermeneutics*, In: Scott Davidson – Marc-Antoine Vallée: *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricœur. Between Text and Phenomenon*, Switzerland, Springer, 2016. 168.

⁷ V.ö. Ricœur: *Freud and Philosophy*, XII.

⁸ Ricœur: *Freud and Philosophy*, 39.

hermeneutika, mint a “szimbólumok általános elmélete” a szimbólum értelmének demitologizálásán keresztül vezet. Nem a szimbólum misztikus lényege az, ami vitatott, hanem az ok-okozati összefüggése és a gnóziként létrejövő pszeudofilozófiai értelmeződése.⁹ A Freud-könyv lényegi célkitűzése, hogy megmutassa, a hermeneutikai interpretáció alapvetően a szimbólum mitológiai vonatkozásának azon logoszán keresztül vezet, amely a szubjektum által meghatározott. A szimbólum irányadó interpretációja mindenkor a szubjektum önértelmezésén vagy önreflexióján keresztül, az önmaga szimbólumhoz való vonatkozásában értelmeződik. Ennek filozófiatörténeti beigazolására Ricœur értelmezése szerint a gondolkodásnak az emberi egzisztálással való azonosulásában, az emberi létezés azon tételében valósul meg, amely nem vethető alá az igazság kritériumának, hanem egyszerűen így van, az interpretáció a priori meghatározottsága. A Freud-könyv vizsgálódása tehát kétirányú: egyfelől a szimbólum szemantikai-pszichoanalitikus vonatkozásainak összefüggésében kiemeli a szimbólum képződményének reflexivitását, tehát hogy a bűnről alkotott empirikus tapasztalat olyan szimbólumokba tömörülve, mint a beszennyezetség vagy folt, tanúskodik a bűnösség mi voltáról, másfelől a rossz szimbolikájának demitologizálása a szimbólumra irányuló reflexión keresztül vezet a bűnhöz való eredendő, ontológiai viszony feltárásához. Ezzel a demitologizálással a szimbólum azon eidoszához jutunk, amely a filozófiai önreflexión keresztül, a gondolkodva egzisztálásban tárul fel, és ennél fogva fenomenológiai eredetű. Ricœur tézise szerint a filozófiai gondolkodás tapasztalati szinten a szimbólumokra utalva halad előre, másfelől ez a meglévő, a világi tapasztalatot konstituáló szimbólumrendszer az önreflektáló egzisztálásban nyeri el logoszát. A fenomenológiai kontra pszichoanalitikus eljárás megértési aktusban végbemenő kettősségére mutat rá Ricœur a husserli passzív szintézis freudi tudatalatti folyamataihoz való viszonyán keresztül:

Más szavakkal, amikor visszanyomozunk egy aktív folyamatot, akkor a passzív genezisen keresztül egy megelőző konstitúcióba futunk bele. Mi a passzív genesis? Husserl alig beszél erről, az észlelés szintjétől eltekintve; a passzív szintézis maga az eleve adott dolog, az észlelve tanulás tapasztalatainak lerakódásai a csecsemőkortól fogva; az ilyen tapasztalatok egészítik ki az egora 'gyakorolt hatást', és a dolgot az észlelési mezőnkön olyan dolognak tekintjük, mint amellyel már jó ismeretségben vagyunk.¹⁰

⁹ V.ö. Tengelyi László – Hans-Dieter Gondek: *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp, 2011. 435.

¹⁰ Ricœur: *Freud and Philosophy*, 380–381.

Ezzel Ricoeur nem kevesebbet mond, mint hogy a megértés hermeneutikájának fenomenológiai alapja, a világ tapasztalata prekonstitutív módon szimbólumokban rögzül, amelyeknek a feloldása a narratív identitás alapja. Ha ugyanis a filozofálás alapvetően az önreflexión alapuló egzisztálás, akkor ennek az egzisztálásnak a verbális kifejeződése a tapasztalati élménykonstitúció identitásképző eleme. „A fenomenológiában tehát, a genezis az időbeli folyam – múlt, jelen, és jövő – különböző dimenzióinak összekapcsoló műveletére utal: 'Az ego önmaga számára, úgyszólván a történelem egységében hozza létre önmagát'.¹¹ A hermeneutika ennél fogva nem más, mint a megértés azon logikai vonatkozása, amely a megértés aktusában kölcsönösen reflektál a megértés tárgyára és annak tudati vonatkozására:

A hermeneutika igazolásának egyetlen radikális útját a reflektív gondolkodás valódi természetében kell keresnünk, a kettős értelmű logika elvében, egy összetett, de nem esetleges logikában, szigorúan annak kifejeződésében, de nem egy szimbolikus logika linearitására lecsökkenthető módon. Ez a logika többé már nem formális logika, hanem egy olyan transzcendentális logika, amely a lehetőségek feltételének szintjén alapul; nem a természet objektivitásának feltételén, hanem a létezésre irányuló vágyunk kizárólagos feltételén. Így a kettős értelmű logika, amely megfelel a hermeneutikának, a transzcendentális rend logikája.¹²

A *rossz szimbolikájában* Ricoeur olyan szimbólumokhoz és mítoszokhoz fordul, amelyeket a rossz interpretál, hoz létre. Ennél fogva a rossz szimbólumokon keresztül történő fenomenológiai megértése a fenomén percepciójától való eltávolodáson keresztül megy végbe. A *Bűnösség, etika, és vallás* című esszéjében Ricoeur megkülönbözteti a bűnösség episztemológiai, etikai, és vallási rétegét, majd rámutat arra, hogy a három hogyan kapcsolódik össze egymással a bűnösség megvallásában. A *Rossz, a filozófia és a teológia kihívása* című 1985-ös esszéjében Ricoeur azzal érvel, hogy a rossz a bűn és a szenvedés közös gyökere, miközben a szenvedés a bűntől való szenvedés mind fizikai, mind pedig mentális összefüggésére utal. Ez értelmezése szerint a passzivitás egy furcsa tapasztalata, amelyben valaki a bűn direkt vagy indirekt tapasztalatától szenved, másfelől a bűnösség a rosszra való képességet fejezi ki. A rossz tapasztalatának fenomenológiája a *Rossz, etika, és vallás* című esszéjében a nyelvi aktusban kifejezhető megbánás fogalmára redukálódik. „E fenomenológia vázlatában az a feladatunk, hogy felkeltsük magunk-

¹¹ Ricoeur: *Freud and Philosophy*, 380.

¹² Ricoeur: *Freud and Philosophy*, 48.

ban a rossz megbánását, azért, hogy feltárjuk a céljait.”¹³ Ricœur állítása szerint ugyanis a bűn megbánása a rossz tudatának kettősségét tárja fel: a bűnösség tradicionális narratívái egyfelől szimbolikusan rögzültek, másfelől azonban a bűnösség individuális aspektusa helyezi a kollektív bűnösséget a létezés egzisztenciális dimenziójába. A bűnösségnek ez a kettős vonatkozása tárja fel a megbánás tudatának etikai dimenzióját.

A szöveg, amely megértésre szorul, a szimbólum hermeneutikájának problematikáján keresztül kerül előtérbe. A *Freud és a filozófia* című 1965-ös írásában Ricœur a szimbólum jelentésségében a pszichoanalitikus és fenomenológiai, majd a jelentés megértésének hermeneutikai mozzanatára hívja fel a figyelmet végsősoron rámutatva a megértés aktusának tudati és tudatalan összefüggéseire. A hermeneutika ezen gondolatmenet mentén azon szabályok elmélete, amelyek a szimbólumösszefüggéseket egyáltalában véve létrehozzák, tehát egyfelől konstituáló, másfelől konstituált az az elmélet, amely ezen szimbólumösszefüggésekre irányuló megértésben realizálódik. E megértés hermeneutikatörténeti hagyománya a megértés heideggeri értelemben vett rövid útja, amely mindvégig megmarad a létező létére irányuló rákérdezésben, és amelyet Ricœur a létezés pre-ontológiai előfeltételével kiegészítve a mindenkori megértés stádiumába helyez, azaz a megértési horizont örökös nyitottságában tart.

Egy olyan definíción keresztül, amely túl hosszú, és egy definíción keresztül, amelyik túl rövid, a szimbólumhoz való kettős közeledés olyan kérdéshez vezet bennünket, amely a következő tanulmány tárgyává válik: Mi a megértés? Már megpillantottuk a kérdésen belüli diszharmóniát. Bármilyen eseményben, a szimbólumok hermeneutikai megértésre való utalása filozófiailag meghatározó, ez az, amit az első vizsgálódás végére felszínre akarok hozni.¹⁴

A megértés rövid, heideggeri, és hosszú, husserli, útjának lehetőségét Ricœur a néhány évvel későbbi *Egzisztencia és hermeneutika* című tanulmányában fejti ki, ahol a hermeneutika eredetként egyfelől annak a diltheyi örökséghez kapcsolható történeti-ontológiai vonatkozását emeli ki, másfelől Dilthey történetiségre irányuló hermeneutikája a fenomenológiai megértésben lesz teljessé. Ez a megközelítés a heideggeri egzisztenciálonológiai kérdésfelvetést visszavezeti Husserl első *Logikai vizsgálódásában* megfogalmazódó kifejezés és jelentés kérdéskörére, majd az itt megfogalmazódó igazság

¹³ Ricœur: Guilt, Ethics, and Religion, In. *The Conflict of Interpretation. Essays in Hermeneutics*, Kathleen McLaughlin (transl.), Northwestern University Press, 2007. 426.

¹⁴ Ricœur: *Freud and Philosophy*, 18.

és módszer összefüggést a *Válság*-könyv történeti tapasztalatsubjektivitás-problémájába helyezi.¹⁵

Az értelmezésnek ez a pontja kapcsolható össze a későbbi *Idő és elbeszélés*ben kifejtésre kerülő időről való módszertani fejtegetéssel. Az *Esendő ember*ben ugyanis Ricœur a bűnösség feltételét az emberi végességgel hozza összefüggésbe, ahol a véges létezés realitása és az idő realitása a múlt fenomenológiai értelmezésében kerül egymással összefüggésbe. A bűnre irányuló reflexió a megbánást a múlt eseményéhez, a bűnösség aktusához fordítja, mialatt a nyelvi kifejeződés „az aktust nekem tulajdonítja”, és „a tett után úgy értelmezem magamat, mint aki képes lett volna másként is cselekedni”¹⁶. A cselekvés individuális szabadságára irányuló reflexió alkotja a múlt, jelen és jövőre irányuló megértés identikus karakterét. „Az, aki el fogja viselni a szégyent, ugyanaz, mint az, aki cselekszik és cselekedett. [...] És a két dimenzió, jövő és múlt, a jelenben kapcsolódik össze egymással.”¹⁷ A múlt fenomenológiai értelmezésében az, ami elmúlt, az emlékezetemhez tartozik, amelynek cselekvő szubjektuma én magam voltam. Ekként konstituálódik az *ipse* mint temporális individuum a bűnösség *idemben* való szimbólumjegyei által.

A JELENTÉS RÉTEGZŐDÉSE: HORIZONTOK TALÁLKOZÁSA

A ricœur-i hermeneutika két radikálisan elválasztható szakasza, a szimbólum hermeneutikája és az elbeszélés hermeneutikája, a szerző fenomenológiára irányuló hermeneutikai reflexióján keresztül kapcsolódik össze egymással. Ricœur munkásságának hagyományos értelmezése szerint az akarat

¹⁵ V.ö. Ricœur: Existence and Hermeneutics, In. uő. *The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*, 8.: „Amivel a visszavezető úton először találkoztunk, az természetesen a kései Husserl, a *Válság* Husserlje; először is benne kell keresnünk ennek az ontológiának a fenomenológiai megalapozását. A hermeneutikához való hozzájárulása kettős. Egyfelől a fenomenológia utolsó szakaszára tehető, hogy az 'objektivizmus' kritikája eléri a végső következményeit. Ez az objektivizmus-kritika nem csupán indirekt módon törődik a hermeneutikai problémával, mivel vitatja a természettudományok szellemtörténeti jogosultságát, hogy bizonyítsa a humán-tudományok számára az egyedül érvényes módszertani modellt, hanem direkt módon is, mivel kérdésessé teszi a diltheyi kísérletet, hogy a *szellemtudományok* számára olyan módszert bizonyítson, amely éppoly objektív, mint a természettudományoké. Másfelől Husserl végső fenomenológiája pozitív problémává egyesíti az objektivizmus-kritikáját, amely megtisztítja az utat a megértés ontológiájának irányába. Ennek az új problematikának a témájaként adódik a *Lebenswelt*, az 'életvilág', azaz a szubjektum-objektum viszonyt megelőző tapasztalati szint, amely a neo-kantianizmus különböző fajtáinak központi témájává vált.”

¹⁶ Ricœur: *Guilt, Ethics, and Religion*, 432.

¹⁷ Uo. 432.

filozófiájának korai, a doktori tézisre – *Az akaratlagos és az akaratatlan* (1950) – visszavezethető értelmezése nyújt kiindulópontot a bűn, bűnösség szimbólumának, másfelől a gonosz kezdetből való mitológiájának értelmezéséhez. Tengelyi László értelmezése szerint¹⁸ a hermeneutikai megközelítést nyerő szimbólumnak Ricœurnél három aspektusa van: *A rossz szimbolikájának* középpontjában álló első aspektus a kozmikus, hierofánikus vonatkozás, amely vallásfenomenológiai szempontból tematizálódik. A második vonatkozás “oneirikus”, amely a pszichoanalízisben tematizálódik. A harmadik aspektus a költői, művészi teremtésben teret nyerő. Az 1965-ös Freud-könyv a szimbólum különböző rétegeinek hermeneutikai összeférhetlenségére mutat rá, mely a nyelvi strukturalizmus hatásán keresztül ahhoz vezet, hogy Ricœur a szimbólum hermeneutikáját mindinkább a szöveg hermeneutikájának irányába tolja el. Az 1975-ös *Az élő metaforában* és az 1983-as *Idő és elbeszélésben* Ricœur a költői metaforát a nyelvi analízis számára feltárhatalatlan jelentésszöveggé mutatja be. A szimbólum ilyen módon vett harmadik értelmezése nyújt kiindulópontot a hermeneutika feladatának a megértésben és magyarázatban, szövegelmélet és cselekvésemélet közötti viszony tisztázásában.¹⁹

Az 1980-as évek közepétől Ricœur gondolkodásában egy kevésbé látványos, mégis újabb fordulat észlelhető. Az 1986-ban megjelenő *Du texte à l'action: Essais d'erméneutique II* című esszégyűjteménye a hermeneutika történeti megközelítést gyakorló narratív identitás módszertani tisztázásának tekinthető. A *Fenomenológia és hermeneutika* című írásban Ricœur a hermeneutika feladatát a fenomenológiai észlelés hermeneutikájává tágítja ki, és ez által a hermeneutika feladatát többé már nem a szorosan vett szövegértelmezésre szorítja, hanem a fenomenológiai tapasztalatban megmutató történeti összefüggésre irányítja. A hermeneutikai ebben az értelemben – és ez lesz az *Önmaga, mint másik* mozgató rugója – a történetiség azon horizontját tárja fel, amely nem egyszerűen a szorosan vett saját történetiségre irányul, hanem a másik történetiségén keresztül a saját történetiségének tágabb hozzáférésére tesz szert. Dan Zahavi a 2014-es *Self and Other* című munkájában a másik történetiségére irányuló ricœur-i fenomenológiában a narratív identitás közösséghez kötött és közösségi életen alapuló megvalósulására mutat rá:

Hogyha önmagam az élettörténet terminusában értelmezem, akkor egyszerre vagyok az elbeszélő és a főszereplő, de nem vagyok egyedüli szerző. A saját történetem kezdetét már mindig is valaki

¹⁸ Vö. László Tengelyi – Hans-Dieter Gondek: *Neue Phänomenologie in Frankreich*, 435.

¹⁹ Uo. 437.

mások készítették el, és az a mód, ahogyan a történetem kitarul, csak részben függ a saját választásaimtól és döntéseimtől. Így, mint többször állítottuk, az ember nem lehet önmaga önmaga által, csak másokkal együtt.²⁰

A narratív identitás ennél fogva nem a saját történetiségre szorítókozó saját élményvilág kifejeződése, hanem a másikkal való közös tapasztalatra alapozódó egy közös narráció. Ezzel a módszertani megalapozottsággal épül fel Ricoeur *Emlékezés, történelem, felejtés* című 2000-ben megjelentetett munkája: Az elmúltnak, mint időben lezártnak a Heidegger-től átvett értelmezése központi szerepet tölt be a ricœur-i gondolatmenetben, és Ricoeur ténylegesen követi Heidegger-t az ittlét világban-benne-létének analízisében, valamint a világban-benne-létnek az ittlét létre vonatkozó fundamentális, pre-ontológiai előfeltételezésében, de számára a világban-benne-lét pre-ontológiai elsődlegessége a világról való tudás elsődlegességévé táguul. Mint azt az *Essays on Biblical Interpretation* című tanulmánykötetében írja: „Egyenesen a szöveg és az írás manifesztációjából akarok kiindulni”²¹. A szöveg egyfelől a szerző szándékát tükröző autonóm fenomén, másfelől „amit végül megértünk a szövegből, az nem a szerző vagy az ő előzetes szándéka, nem is a szöveg immanens struktúrája vagy struktúrái, hanem a szöveg mögöttes világa mint referencia.”²² A szöveg megértésének komplexitása a valóság azon kettős megnyilvánulásában tárul fel, amely szerint a múlt lezárt eseménye a szövegen keresztül a jelenben újra értelmezésre kerül. Ricoeur számára nem az esemény az, ami kérdéses, hanem az esemény elbeszélése, amely megjeleníti a múlt eseményének valóságosságát. Az írott szövegek ennél fogva nem csökkenthetők le az „élő beszéd tisztán anyagi rögzítésére”²³, hanem a szerzői szándék és az eredeti hallgatóság egyre inkább eltávolodik a szöveg autonómiájától.

Felvetődik a kérdés, hogy hogyan tehetünk különbséget a múlt realitása és a fikció realitása között akkor, hogyha mind a fikció, mind pedig a múlt esetében az elbeszélés különböző módozatai az emberi tapasztalat általános alakzata köré rendeződik? Az *interpretációról* című esszéjében Ricoeur azt állítja, hogy mind a fikció mind pedig az elbeszélt múlt esetében a cselekmény feladata, hogy közvetítsen az esemény és a történet között, de ezt fikció és elbeszélt múlt különböző módokon teszik. A fikció elbeszélése mindig a

²⁰ Zahavi, Dan: *Self and Other. Exploring subjectivity, empathy, and shame*, Oxford University Press, 2014, 55.

²¹ Ricoeur: *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation*, Ed. L. S. Mudge (ed.), *Essays on Biblical Interpretation*. Philadelphia, Fortress Press, 1985, 73-118, 98.

²² Ricoeur: *Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation*, 100.

²³ Uo. 100.

valóságról alkotott tapasztalat alternatív kifejeződése, sematikus alternatívája, ennél fogva a valóság filozófiai megértésének kiterjedt lehetősége.

Az írásnak köszönhetően a társalgás háromsztatú szemantikai autonómiát nyer: a beszélő szándékának tekintetében, az eredeti hallgatóság észlelésében, és a létrejöttének gazdasági, szociális, és kulturális körülményeiben. [...] Önmagunk megértése, az a szöveggel szembe helyezkedő önmagunk megértése, és ebből az önmaga azon állapotának megszerzése, amely más, mint az, ami az olvasást elkezdi.²⁴

Ricœur gadameri recepciója ezen a ponton válik érdekessé a számunkra. Az 1980-as *Hermeneutika és a humán tudományok* a szöveg világának megértését összekapcsolja az *Igazság és módszer* „horizontösszeolvadás” fogalmával, és ezt a folyamatot az eltávolodás és odatartozás dinamizmusában írja le:

[...] az elidegenítő eltávolodás egyfelől az a hozzáállás, amely lehetővé teszi a humán tudományokban uralkodó objektivációt; másfelől ez az eltávolodás, amely a tudományok tudományos státuszának a feltétele, bukás, mely lerombolja azt a lényegi és elsődleges viszonyt, amelyben odatartozunk és részt veszünk abban a történeti realitásban, amelyről azt állítjuk, hogy úgy épül fel, mint a tárgy.²⁵

Az eltávolodás és odatartozás dinamikájában a játék fogalma a beszélt nyelv és az írott szöveg megértésének dichotómiájában lép életbe. Míg a beszélt nyelv számára a hallgatóság mindenkor ismert, az írott szöveg végső soron az ismeretlen olvasóhoz fordul. Ebben a tekintetben Ricœur értelmezése szerint a gadameri játék fogalma az írott szöveg megértése esetében a nyelvi megértés magasabb szintjén működik. Itt ugyanis nem csupán a beszélő – hallgató összefüggésében vett elbeszélés, hanem az elbeszélésnek a mindenkori közönséghez vett relációja is szerepet kap: a szöveget ugyanis valakinek szánják.

Valahol már megjegyeztük, hogy az írás-olvasás viszonya nem csak a beszélő viszonyainak terminusaiban különbözik a beszéd – hallás viszonyától, hanem a hallgatóság viszonyának terminusaiban is. [...] Beszéltünk a hallgatóság ‘potencializálásáról’, amely

²⁴ Ricœur: *From Text to Action. Essays in Hermeneutics II.*, Northwestern University Press, 2007. 17.

²⁵ Ricœur: *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, 1981. 131.

többé már nem dialóguspartner, hanem az az ismeretlen olvasó, aki létrehozza a szöveget.²⁶

A szöveg konkrét olvasóban történő megvalósulása tárja fel a gadameri játék ricœur-i értelmezésének hármass – alkotó, szöveg, olvasó – dimenzióját. Ricœur értelmezése szerint e három dialektikájában valósul meg a legautentikusabb módon a 20. századi hermeneutika megértés és magyarázat egymáshoz való viszonyára épített problematikája.

Másodszor, úgy tűnik az interpretáció elmélete episztemológiai szinten szemben áll a magyarázat elméletével. Összevetve ezek az ellentétes elméleteket rengeteg vitát keltettek Schleiermacher és Dilthey korától kezdve. A hagyomány szerint, amelyhez az utóbbi szerzők kapcsolódnak, az interpretációnak szubjektív konnotációja van, úgy, mint az olvasó megértési folyamatának előidézése, és a szöveg megértése és az ön-megértés közötti kölcsönösség. Ez a kölcsönösség a hermeneutikai körből ismert; ez az objektivitással és nem-előfeltételezéssel való éles ellentétet idézi elő, amely a dolgok tudományos magyarázatára jellemző.²⁷

Megértés és magyarázat két, a hermeneutikai tradíció által vett ellentétes aktusát Ricœur az alkotó – szöveg – olvasó hármass pólusába helyezi. A szöveg egyszerre esemény és a megértés alapjául szolgáló jelentés, mely kettősség játékba hozza a szöveg alkotóhoz és olvasóhoz való viszonyát.

A jelentés nem valami rejtett, hanem feltárult. Az, ami megértést eredményez, a szöveg nem konkrét referenciáin keresztül egy lehetséges világ felé mutat. A szövegek lehetséges világokról és ezekben a világokban az irányultságok lehetséges útjairól beszélnek. Ily módon a feltárulás azonos szerepet játszik az írott szövegek számára, mint a konkrét referencia a beszélt nyelv számára. A megértés a feltételezett világok elsajátításává válik, amelyek a szöveg nem konkrét referenciáin keresztül tárulnak fel. [...] Megérteni annyit tesz, mint követni a mű dinamikáját, mozgását attól, amit mond, ahhoz, amiről beszél. Az olvasói szituációmon túl, a szerző szituációján túl felkínálom magam a világban-benne-lét azon lehetséges módjának, amelyet a szöveg feltár és felnyit a

²⁶ Ricœur: *Hermeneutics and the Human Sciences*, 182.

²⁷ Uo. 165.

számomra. Ez az, amit Gadamer a történeti tudásában 'horizont-összeolvadásnak' nevez.²⁸

A szöveggel való játék problematikája tehát mindenkor annak a megértő olvasónak a jelenlétében megy végbe, aki számára a megértés folyamán a szöveg szerzői szándékától a szöveg magában valóságán keresztül történő elidegenedés végbe megy, és ebben az elidegenedésben a szövegen keresztül önmaga szöveghez tartozását ismeri fel. A megértés pillanata Ricoeur értelmezése szerint a heideggeri *Lét és idő*höz kapcsolódva a szituációban-léttel függ össze. Ebből az elemzésből a „legfőbb lehetőség kivetülését” Ricoeur a szöveg elméletére alkalmazva kiemeli, hogy itt egy olyan feltételezett világgal állunk szemben, amely tartalmazhatja, egyesülhet a saját világom legfőbb lehetőségeivel.²⁹ A szöveg elsajátításának *Igazság és módszer*e alapozódó elmélete ennél fogva a megértés egész problematikáját átalakítja abban az értelemben, hogy a megértés többé már nem egy közös megértés interszjektív viszonyaként áll fenn, hanem a mű által közvetített világ és a saját interszjektív világ összefüggéseként. „Hogyha a szöveg mindenki számára nyitott, aki tud olvasni, akkor a jelentés mindenkori időbelisége az, amely az ismeretlen olvasó számára feltárul; és az olvasás történetisége ennek a specifikus mindenkori időbeliségnek az ellenpárja.”³⁰ Ebben az összefüggésben a mű világának időbeli struktúrája a mű megértésével való horizontösszeolvadásban válik a saját világ időbeli struktúrájává, azaz a szöveg mindenkor autentikus időbeliségén keresztül a megértés új dimenziójává, és ezen túlmenően, az ettől a dimenziótól való eltávolodás horizontjává.

²⁸ Uo. 177.

²⁹ Vö. uo. 140.

³⁰ Uo. 192.