

Fogarasi György

Borzalmas ügyesség: applikáció és aberráció Gadamer hermeneutikájában

Miféle elméleti és gyakorlati nehézségekkel kellene szembenéznünk, ha az applikációról szerveznénk konferenciát, s ezért az applikáció témájával kívánnánk támogatásért folyamodni, és ebben a témában nyújtanánk be pályázatot valahová?¹ Hiszen az „applikáció” szó kettős értelmű: nemcsak alkalmazást jelent (valamiféle fordítást, az elmélet gyakorlatba való „átültetését”), hanem pályázást vagy folyamodást is (megszólítást vagy adverbziót). Összehangolható-e ez a két jelentés? Sikeres lehet-e az *alkalmazás* témájában benyújtott *pályázat*? Nem fenyegeti-e ezt a műveletet a konstatív és performatív működések alapvető szétváltsága? Ha az „alkalmazással pályázni” nem más, mint az *applikáció applikációja*, akkor mi a garancia arra, hogy az applikáció fogalmának ilyen „elméleti” duplikációja és replikációja nem eredményez fatális „gyakorlati” komplikációt? Higgynk-e egy ilyen kérelem sikerességében? Működőképes lehet-e egy olyan performatívum, amely önmaga problematizálásához kér támogatást, vagyis problematikuságának konstatálását várja el fantomszerű ellenjegyzőitől? Bizony úgy tűnik: egy ilyen pályázatot, ha beérkezne egyáltalán, csakis elutasítani lehetne.

Alapvetően két eshetőséget kellene végiggondolnunk: 1.) „ha beérkezne egyáltalán”: ha az applikáció valóban problematikus dolog, akkor mint kutatási téma (mint „alkalmazás”) támogatandó volna ugyan, ám mint performatívum (mint „pályázás”) csakis mellélövésre lenne képes, tehát a pályázat, amelyet igazán érdemes volna támogatni, nem juthatna el címzettjeihez; 2.) „csakis elutasítani lehetne”: ha az applikáció nem problematikus dolog, akkor mint performatívum minden gond nélkül beérkezik ugyan, ám mint téma vizsgálatra érdemtelennek bizonyul, hiszen éppen az applikáció performatív sikeressége volna a legfőbb bizonyítéka annak, hogy nincs mit kutatni rajta.

Az applikációval mégis pályázni kell. Sőt: van abban valami törvényszerű, hogy egy „interdiszciplináris beszélgetéseket” előirányzó konferenciasorozat témává teszi az applikáció kérdését. Mert mintha a tudományágak közti dialógus eszméje ugyanarra a belső/külső polarításra épülne, mint az alkalmazás ma oly sokat hangoztatott kívánalma. Ez a polarítás azt sugallja, hogy az egyes diszciplínáknak megvan a maguk privát, belső tere, ahol a kutatók otthonosan mozoghatnak és biztonságban tudhatják szövegeiket, de ahonnan kilépve egy

¹ Ezen írás korábbi változata előadásként hangzott el Az *applikáció fantomjai: az alkalmazás és a hatékonyság kérdései a társadalomtudományokban* című konferencián Kaposváron, 2003. május 9-én.

félreértésekkel és visszaélésekkel teli világban találják magukat: a tudományközi párbeszéd vagy a tudományon kívüli hasznosítás kiszámíthatatlan ingoványán. A diszciplínák egyetemi vagy társadalmi *integrációjának* nehézségeire helyezett hangsúly könnyen azt a látszatot keltheti, mintha a szóban forgó tudományágak egyenkénti *integritása* problémamentesen adott volna és biztos háttérül szolgálna az „idegenbe” való elkalandozáshoz.

A diszciplínák közötti dialógus iránti fokozott igény egyfelől a tudományágak bábeli zűrzavarával kapcsolatos félelmek sajátos megnyilvánulása lehet. A szaktudós szorongására utal, aki elszigeteltnek érzi magát diszciplínájának idioszinkretikus nyelvében. Ismerős aggodás ez a tudományok konvergálásáért, az egységes és egyetemleges tudásért, az egyetemi tanszékek és karok összhangjáért, az egyetem egységéért – ami egyszersmind a világegyetem egysége is volna. Bizonyítási kényszerrel jár, hogy minden specializáció ellenére igenis szót tudunk érteni egymással, eszmét tudunk cserélni, együtt tudunk gondolkodni és működni, egyazon közösséghez tartozunk, egy nyelvet beszélünk, egyazon legitimációs (azaz tropológiai) rendszerben mozgunk, lehetnek közös programjaink, céljaink, eredményeink stb., képesek vagyunk csapatmunkára – s mindezt egyazon társadalom, kultúra vagy gazdaság szolgálatában, attól függően, hogy épp miféle fundamentalizmus határozza meg professzionális elhivatottságunkat.

Ám miközben az interdiszciplináris fényt derít a diszciplínák egymáshoz viszonyított idegenségére, elfedi, hogy az érthetőség már elemi szinten, az egyes tudományokon *belül* is fenyegetve van. Mi a helyzet, ha a kommunikációs „zaj” már magukon a diszciplínákon belül érzékelhető? Sőt, ez a zaj annál hatékonyabbnak és fenyegetőbbnek látszik, minél észrevétlenebbül határozza meg az egyes diskurzusok belügyeit. A dialógus lehetőségét alapjaiban rengetné meg ez az eshetőség, és a fordítás elemi szinten válhatna szükségessé. Az *interdiszciplináris dialógus* kívánalmának helyét az *intradiszciplináris dialogizmus* gondolata foglalhatná el, az interlingvális és az intralingvális fordítások jakobsoni elkülönítésének mintájára. S ha nem tudjuk, honnantól kell számolni a nem-értés veszélyével, akkor persze mindenütt számolni kell vele. Az idegen borzongató jelenléte kísértetiessé teheti legsajátabb berkeinket is, eladdig, hogy otthonosnak hitt diszciplínánk végül maga is egy olyan elkorcsosult, hibrid dialektus benyomását kelti, amelynek kontúrjai elmosódnak, kívülje és belülje azonosíthatatlanná válik. Könnyen lehet, hogy hiányzik az a minimális szint, amelyen nincs fenyegetve a kommunalitás; amelyet „értelmezői közösségnek” vagy „nyelvjáték-közösségnek” nevezhetnénk, s amelyhez odatartozónak gondolhatnánk magunkat.

Az applikáció gadameri fogalmának vizsgálata – számos egyéb vonatkozáson kívül – e külső/belső séma kimozdításának is hatékony módját kínálhatja, amennyiben az alkalmazás Gadamernél, a szokványos hermeneutikai nézettel ellentétben, immár nem külsődleges, járulékos munkafázisként szerepel, hanem a hermeneutikai folyamat integráns referenciális mozzanataként jelenik meg, s mint ilyen, a megértés elemi összetevőjévé lép elő. Az applikáció mozzanata az *Igazság és módszer*-ben nem a számos problematikus pont egyike csupán, hanem „az egész hermeneutika központi problémája”,² s a könyv második részének második felében Gadamer külön fejezetet is szentel neki (*A hermeneutikai alapprobléma visszanyerése* címmel), hogy az alkalmazás újragondolt fogalmának közvetítésével a hatástörténet elvét később a kérdés és válasz logikájába ágyazza.

A megértés, magyarázat és alkalmazás klasszikus hármasságát Gadamer egyetlen komplexumba sűríti, helyreállítva „a hermeneutikai probléma régi egységét” (231), miáltal „a hermeneutikai diszciplínák [a filológia, a teológia és a jogtudomány] régi egysége” is helyreáll (239). Hogy ez az állítólagos rekonstrukció esetleg egy sosem volt „régiség” megkonstruálása-e, az most másodlagos kérdés ahhoz az alapvető változáshoz képest, amely itt az alkalmazás fogalmának helyi értékében végbemegy. Gadamer meglehetősen egyértelműen fogalmazza meg az alkalmazás új státusát: „Az alkalmazás nem utólagos és esetleges része a megértés jelenségének, hanem eleve és egészében egyik meghatározója” (228). Az applikáció „minden olvasásban megtörténik” (239), „a megértés valamennyi formájában megtalálható” (240). Gadamer gesztusa, mely egy eddig utólagosnak, s akár el is hagyhatónak tekintett hermeneutikai mozzanatot a megértés lényegi elemévé tesz, alapvonalaiban Walter Benjamin fordításelméleti állásfoglalásával rokonítható, hiszen Benjamin éppen valami hasonló felértékelésre tesz kísérletet a fordítás aktusával kapcsolatban. Mintha Gadamer Benjamin alábbi programját ültetné át a hermeneutika területére: „Szükséges, hogy a fordítás fogalmát a nyelvelmélet legmélyebb rétegében alapozzuk meg, hiszen túlságosan is nagy horderejű és hatalmas ahhoz, hogy – amint azt olykor vélik – bármely tekintetben is utólagosan tárgyalhassuk”.³ A két szerző (Gadamer és

² Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer (Egy filozófiai hermeneutika vázlata)*, ford. Bonyhai Gábor (Budapest: Gondolat, 1984), 217. A továbbiakban mindvégig a magyar változat oldalszámait közlöm. A német eredetit – hacsak másként nem jelzem – az első kiadásból idézem: *Wahrheit und Methode (Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik)* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1960).

³ Walter Benjamin: „A nyelvről általában és az ember nyelvéről”, in: Uő: *„A szírének hallgatása” (Válogatott írások)*, szerk. és ford. Szabó Csaba (Budapest: Osiris, 2001), 16–17.; „Über die Sprache überhaupt und über die

Benjamin), illetve a két fogalom (az applikáció és a fordítás) közötti párhuzam annál is elgondolkodtatóbb, mivel a hermeneutikai tevékenységet (az olvasó vagy értelmező munkáját) Gadamer számos helyen éppen a fordítóéhoz hasonlítja, s fordítás és olvasás lényegi összekötése Benjaminsól sem idegen. Mi több, az olvasás applikációként vagy fordításként való felfogása mind Gadamernél, mind Benjaminsól a historizmus kritikájával párosul. Kettejük kritikai programjának szembeötlő párhuzama azonban, amint majd fejtegetésem végén utalok rá, csak még élesebb fényben mutatja azokat a pontokat, ahol álláspontjuk homlokegyenest eltér.

Ami az applikáció fogalmát illeti, Gadamer megfogalmazásaiból világosan kitűnik, hogy az alkalmazás tulajdonképpen nem más, mint az a pillanat, melyben az olvasó saját szituációjára vonatkoztatja az olvasott szöveget. Ez a pillanat Gadamer szerint elkerülhetetlenül része minden megértésnek, mivel abból a kiküszöbölhetetlen történeti összefonódásból származik, amelyet Gadamer a hagyományban való „bennállásnak” (*Darinstehen*) nevez, s amely eleve lehetetlenné teszi, hogy a hagyományra a szimptomatikus olvasás távolságtartásával (esztétikai-kritikai távlatból, valamiféle külső-felső nézőpontból) tekintsünk. Amikor az interpretáló alkalmazni próbálja a hagyományt, valójában „semmi más nem akar, mint megérteni ezt az általánost – a szöveget –, azaz megérteni, amit a hagyomány mond, ami a szöveg értelme és jelentése” (228). „De ha ezt meg akarja érteni, akkor nem tekinthet el önmagától és attól a konkrét hermeneutikai szituációtól, amelyben van. Erre a szituációra kell vonatkoztatnia a szöveget, ha egyáltalán meg akarja érteni” (uo.). Ezt a mozzanatot Gadamer a jogalkalmazás gyakorlatán szemlélteti, melyben a törvényszöveg megértése egybeesik a törvényszöveg alkalmazásával. A jogász azért példaszerű alak, mert mindig „az adott eset felől és az adott eset miatt ragadja meg a törvény értelmét” (229). Amit Gadamer applikációnak nevez, ebben az összefüggésben nem más, mint a törvény „konkretizálásának” (*Konkretisierung*), egyedi esetekre vonatkoztatásának mozzanata. Ez a mozzanat egy textuális modellen belül a referencializálás momentumának feleltethető meg, amint erre a törvényszövegek működésének egy másik nagy hatású elemzője rámutatott: „Az egyedi esetekre történő lebontás [*particularization*] a textuális modellen belül a referenciának felel meg, mivel a referencia egy meghatározatlan, általános jelentéspotenciál alkalmazása [*application*] egy konkrét elemre.”⁴ Paul de Man, akinek fejtegetése itt bizonyos mértékig

Sprache des Menschen”, in: Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften* (a továbbiakban: *GS*), szerk. Rolf Tiedemann – Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991), II/1:151.

⁴ Paul de Man: „Ígéretek (*Társadalmi szerződés*), in: Uő: *Az olvasás allegóriái: figurális nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben*, ford. Fogarasi György (Szeged: Ictus, 1999), 360.

egybevág Gadamer meglátásaival, amellet érvel, hogy „minden törvény csak akkor törvény, ha különös egyénekre is vonatkozik [*applies*],: „Nem hagyhatjuk, hogy csak úgy lógjon a levegőben, felfüggesztve saját általánosságának absztrakciójában”.⁵ Maga Gadamer is pontosan azt mutatja be, hogy valójában a jogtörténész, aki a törvényt éppenséggel applikáció *nélkül* próbálja értelmezni, maga is jogalkalmazó abban az értelemben, hogy értelmezését önnön egyedi szituációja alakítja. Az alkalmazás elkerülhetetlensége ezért ellehetetleníti a múlt tárgyilagos feltárását célzó historizmust: „A történeti tárgy közvetlen megközelítése, mely objektíve feltárná annak helyi értékét, nem lehetséges” (230). Az applikáció, a hagyomány szövegének referencializálása, minden exegetikai tevékenységnek szükségszerű velejárója. Az abszolút fikciót, a zárt horizont gondolatát Gadamer „romantikus képzelődésnek” (215), merő absztrakciónak tartja, mely nem számol azzal, hogy minden megértési aktus óhatatlanul a maga számára valóvá teszi a magánvalót: referencializálja a fikciót. Erre a meglátásra, értelmezett és értelmező monadikus egységének gondolatára épül a „horizont-összeolvadás” (*Horizontverschmelzung*) fogalma, mely az idegent a sajátja való vonatkozásában feltételezi.

Úgy tűnik azonban, hogy ez a monadikus vonatkozási viszony valamiféle fenyegetést is magában rejt, az idegenség asszimilációjának (el- vagy kisajátításának) veszélyével jár, ezért az applikációt Gadamer jól láthatóan igyekszik elkülöníteni attól, amit egyszerű „aktualizálásnak” (*Aktualisierung*) vagy „hozzáidomításnak” (*Angleichung*) nevez: „állandó feladatunk megakadályozni a múlt elsietett hozzáidomítását [*Angleichung*] saját értelemelvárásainkhoz. Csak ekkor fogjuk a hagyományt úgy hallani, ahogyan az a maga másféle értelmében hallhatóvá tudja tenni magát” (216). Míg az aktualizálás kimerül abban, hogy a hagyomány szövegét naivan „hozzáidomítja” az olvasó jelenéhez, addig a Gadamer szorgalmazta helyes megértés éppenséggel teret enged szöveg és jelen feszültségének. A „hermeneutikai feladat” Gadamer szerint éppen „abban áll, hogy ezt a feszültséget ne leplezzük el naiv hozzáidomítással [*Angleichung*], hanem tudatosan kibontsuk” (217; ford. mód.). Az igazi olvasó nem vélelmezi önnön nézőpontjának függetlenségét és megmásíthatatlanságát, nem asszimilálja egyoldalúan a hagyományt, annak idegenségét, hanem nyitottságról tesz tanúságot, amikor önnön státusát kockára téve kérdéssel fordul a tradícióhoz, és alázatosan enged a múlt uralmi igényeinek: „képesek vagyunk nyitottá válni a szöveg fölényben levő igénye iránt, s megértve megfelelni annak a jelentésnek, amelyben szól

⁵ Uo. 361. De Man néhány sorral később Rousseau-t idézi: „senki sincs, aki titokban ne önmagát értené a *mindenki* szó alatt, s aki ne önmagára gondolna, amikor az összesség javára szavaz”.

hozzánk” (220). Múlt és jelen illetően kapcsolatát az úr és a szolga hegei dialektikája szervezi. „A hermeneutika [...] egyáltalán nem az »uralkodás tudománya«, tehát nem elsajátítás [*Aneignung*] mint birtokbavétel, hanem alárendeli magát a szöveg uralmi igényeinek” (uo.). A megértés így lesz „a szolgálát egyik formája” (uo.). A hermeneutika azt szabja feladatul, hogy meghalljuk a megszólítást, a múlt hangját, a hagyomány parancsoló erejű „igényét” (*Anspruch*), és értőn figyeljünk hozzánk intézett beszédére (*Ansprache, Anrede*). Ezt a mozzanatot Gadamer egyenesen „a legfőbb hermeneutikai feltételnek” nevezi, hiszen „a megértés azzal kezdődik, hogy valami megszólít bennünket [*etwas uns anspricht*],” (212).⁶ A gond „hívásának” (*Ruf, Anruf*), lelkiismeretünk által közvetített távolsági, telefonikus igénybejelentésének heideggeri gondolata aligha lehetne nyilvánvalóbb.⁷ A hagyomány szövege interpellál bennünket, beavatkozik, „beleszól” (*hineinspricht*) jelenünkbe, és megértést követel magának. A másik másságát felismerni és elismerni szándékozó gadameri hermeneutika számára „az a cél, hogy a Te-t mint Te-t valóban tapasztaljuk, azaz igényét ne eresszük el a fülünk mellett, s engedjük, hogy mondjon magáról valamit” (253). A hermeneutikai tapasztalat legmagasabb módja „az a nyitottság a hagyomány iránt, amely a hatástörténeti tudatot jellemzi” (uo.). E nyitottság legfőbb mutatója az, ha az értelmező nem marad süket a hagyomány hangjára, ha képes meghallani a múltból érkező parancsot, s válaszul odafordul a hozzá fordulóhoz.

Gadamer egy helyütt ugyanakkor azt is hozzáteszi, hogy ez az értelmezői figyelemfordítás nem tisztán konstatív művelet, hanem konstitutív erővel bír: általa képződik meg a megértés tárgya (a meghallandó hang vagy olvasandó alakzat). Mivel „a kutatási érdeklődést, mely a hagyomány felé fordul, sajátosan motiválják a mindenkori jelen és annak érdekei”, ezért a kutatás témája és tárgya „egyáltalán csak a kérdésfeltevés motivációja révén konstituálódik” (203). Másutt pedig úgy fogalmaz, hogy a hagyomány csak azt követően kezd beszélni hozzánk, hogy figyelmünket ráirányítottuk. Mintha feléje fordulásunkkal performatíve mi magunk fordítanánk magunkhoz és szólaltatnánk meg a múltat, miközben a látszat szerint csupán tétlen konstatáljuk azt, hogy hozzánk folyamodik. A megszólaló múlt megszólaltatott múlt is egyben, szövege tehát csupán egy prozopopoeitikus aktus nyomán tesz szert hangra: „a szövegek nem úgy szólnak hozzánk, mint egy Te” (264). „Nekünk, a megértőknek kell őket előbb megszólaltatnunk” (uo.). E performativitást szem előtt tartva

⁶ Ezt a valamit Gadamer hol hagyománynak nevezi, hol pedig szövegnek, tehát a hagyományt *mint* szöveget érti rajta, amit példaszerűen a „klasszikus” fogalmába tömörít.

⁷ Lásd a *Lét és idő* 56-57. paragrafusát. Martin Heidegger: *Lét és idő*, ford. Angyalosi Gergely et al. (Budapest: Gondolat, 1989), 461–471.; *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 2001), 272–280.

világossá válik, hogy a hagyományhoz való „odafordulás” (*Zuwendung*) tulajdonképpen nem más, mint az „alkalmazás” (*Anwendung*) szinonimája, pontosabban: szimmetrikus ellenpárja, hiszen maga az alkalmazás éppen az „idefordítást” jelenti, az alkalmazandó szöveg referencializálását, odafordítását magunkhoz, az értelmezés jelenéhez. A megértés performativitása abban áll, hogy a hagyományhoz fordulva a hagyományt magunkhoz fordítjuk, vagyis „alkalmazzuk”.

A figyelemfordítás performativitása komoly nehézséget jelent a megértés gadameri elméletében, hiszen miféle úr a múlt, miféle autoritással rendelkezhet, ha az őt szolgáló jelen performatív működése nélkül némaságra van ítélve? Vagy kicsit másként fogalmazva: miféle autenticitást tulajdonítsunk annak a parancsnak, amelynek tartalma, sőt elhangzása a címzett hallásától függ? Az alkalmazás helyes formáját, amelyet a hagyományra való nyitottság jellemez, s amely folyvást önnön „félhomályban” (*Zwielicht*) lévő előítéleteinek (ha nem is maradéktalan, de mindenesetre kitartó) megvilágítására törekszik, Gadamer következetes szóhasználatával is igyekszik elkülöníteni az aktualizálás performatív önkényétől. Az önkényes értelmezést, amint már fentebb is láttuk, rendre a „hozzáidomítás” (*Angleichung*) gesztusával jellemzi, míg a hagyomány iránt alázattal viseltető, valódi megértés kapcsán legtöbbször „hozzáigazításról” (*Anpassung*) beszél. Ám ez a következetes szóhasználat (melyet az egyébként igen színvonalas magyar fordítás nem ad vissza⁸) önmagában vajmi kevés fogódzót ad ahhoz, hogy világosan lássuk, mi is a különbség. Sőt: amennyiben figyelembe vesszük, hogy magának az applikációnak (*Applikation*) a fogalma eredetileg „hozzáhajlítást” jelent (a *pli* szerteágazó szóbokrával van dolgunk...), akkor e kifejezésnek az előbbi két szó („hozzáidomítás”, ill. „hozzáigazítás”) bármelyike egyenlő mértékben jó (vagy rossz) fordítását adja, ami csak tovább nehezíti az alkalmazás kívánatos, illetve kárhuzatos módjának elkülönítését. Gadamer láthatólag maga is érzékeli ezt a nehézséget. „A múlttal való aktualizáló bizalmaskodások önkényessége és tetszőlegessége” (213) ellen foglalva állást világossá teszi ugyan, hogy az applikáció nem lehet tisztán szubjektív aktus (nem lehet egy szubjektum szabad aktusa), mivel a „megértve megszólaltatás nem valami magától adódó, önkényes kezdeményezés” (264). Ám ha a performativitást nem is a szabad akarat szubjektív önkénye vezérli, az esetlegesség és a félreértés veszélye még mindig ott lebeg az

⁸ A Gadamer számára pejoratív értelmű *Angleichung* (ill. *An gleichen*) a magyar változatban hol „hozzáidomítás” (216), hol „összehangolás” (217), hol pedig „hozzá hasonlítás” (253) formában szerepel, míg a pozitív jelentésárnyalatban használt *Anpassung*-ot a fordító olykor „hozzáidomításként” (218, 230), olykor „igazításként” (231) ültette át. Ez a sajátos elegyedés, bár bírálható módon eltünteteti a német szövegben húzóó demarkációs vonalat, éppen ezáltal mégis jelzésértékű a gadameri különbségtéves alapvető problematikusságát illetően.

applikáció performatív működésében. Egy lábjegyzetében, melyet utólag, az *Igazság és módszer* egyik későbbi kiadásába toldott be, ő maga hívja fel a figyelmet arra, hogy az alkalmazás a másik asszimilációjának veszélyével jár: „Itt minduntalan az a veszély fenyeget, hogy a másikat a megértés során »elsajátítjuk«, s így félreismerjük a másságot [*Hier droht beständig die Gefahr, das Andere im Verstehen 'anzueignen', und damit Andersheit zu verkennen*],„⁹ A másik felismerésére (*erkennen*) és elismerésére (*anerkennen*) törekvő exegeta sosem menekülhet meg annak veszélyétől, hogy félreismeri (*verkennen*) a hagyományt, nem pusztán azért, mert másként érti, amit a hagyomány mond, hanem mert esetleg hangot hall ott, ahol semmi sem szól hozzá, vagy mit sem hall ott, ahol megszólítják. Ez az észrevétel, mely számol az applikáció mozzanatában rejlő negativitással, vagyis annak eshetőségével, hogy az applikáció elemi szinten másíthatja meg a hagyományt, csakis annak az „abszolút fikciónak” a feltételezésével fogalmazódhat meg, melyet Gadamer korábban „romantikus képzelődésnek” minősített, hiszen csakis egy ilyen, merőben fiktív instanciának (a teljességgel zárt horizontnak) a gondolatához mérten vetődhet fel az applikáció esetleges inautentikusságának kérdése. S mivel a szóban forgó romantikus képzelődésnek látnivalóan megvan a maga kritikai potenciálja, joggal nevezhetjük – Cathy Caruth ez irányú elemzéseire utalva – *kritikai* fikciónak.¹⁰ Kell hogy legyen tehát valami, ami kívül reked a horizont-összeolvadáson, mivel azonban ez a valami folytonos visszahúzódásban van, nem tekinthető empirikusan megragadható tényállásnak. Minden fenomenalitást nélkülöz, így nem válhat olyan pozitív viszonyítási ponttá, mely lehetővé tenné múlt és jelen feszültségének Gadamer által szorgalmazott „tudatos kibontását” (217), a horizont-összeolvadás „ellenőrzött végrehajtását” (uo.), illetve azt a módszeres (immár befogadástörténeti) vizsgálatot, amelyet „horizont-elválasztás” néven Hans Robert Jauss emelt programmá. Mindez csak akkor volna lehetséges, ha az applikáció utólagos és elhagyható mozzanat volna csupán, ám éppen Gadamertől tudjuk, hogy nem ez a helyzet. Amikor tehát a hatástörténet elvéről szóló fejezet végén Gadamer a megértés öntudatlan *történéseit* tudatosan teljesítendő *feladattá* teszi, akkor világos, hogy lehetetlen követelményt támaszt a megértéssel szemben.

Az applikáció kétes értékű mozzanat marad tehát Gadamer művében, annak ellenére is (vagy talán annál is inkább), hogy e mozzanat fenyegető negativitását Gadamer mindvégig az „aktualizálás” kategóriájába igyekszik kihelyezni. Ha mármost az aktualizációban az

⁹ Az értekezés többször módosított, legvégső változatát az életműkiadásból idézem. Ld. Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990), I. köt., 305.

¹⁰ Cathy Caruth: *Empirical Truths and Critical Fictions: Locke, Wordsworth, Kant, Freud* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1991).

applikáció rejtett negativitása sűrűsödik össze, érdemes közelebbről szemügyre vennünk ezt a fogalmat. Szemet szúrhat például, hogy miközben Gadamer az aktualizálás kerülésére int, maga is lépten-nyomon aktualizál. Az alkalmazásról szóló fejtegetések kapcsán mindenekelőtt Arisztotelészt és annak etikai nézeteit állítja reflektorfénybe. Az arisztotelészi erkölcsfilozófia „aktualitásának” tárgyalásakor, fejtegetése zárásaként említi annak a félelmetes ügyességgel megáldott alaknak a példáját, aki az önkényes aktualizáció határeseté, s egyszersmind legveszedelmesebb példája is. Ez a *deinosz*, a végtelenül találékony ember, aki mindenben képes „meglátni” (mindenből képes kiolvasni) a számára hasznosat, kívánatosat, s dacolva az erkölcsi vezérelvekkkel, mindent gátlástalanul a maga javára fordít. Gadamer rámutat, hogy a *deinosz* alakjában „az erkölcsi tudás egyik természetes változatát [*Abart*] és elfajulását [*Ausartung*],, ábrázolja Arisztotelész:

Deinosznak nevezi az olyan embert, aki ennek az erkölcsi tudásnak úgyszólván valamennyi természetes feltételével és adottságával rendelkezik, aki minden helyzetben hátborzongató ügyességgel [*unheimliche Geschicklichkeit*] tudja érvényesíteni az esélyeit, mindenütt észreveszi a számára előnyöst, és minden helyzetben megtalálja a kiutat. [Ugyanakkor] a *deinosz* egy erkölcsös lét irányítása nélkül használja képességeit, s így tudását gátlástalanul és erkölcsi célok követése nélkül gyakorolja. S egyáltalán nem véletlen, hogy az ilyen értelemben ügyes embert azzal a szóval jelölik, amely ugyanúgy »rettentőt« [*»schrecklich«*] is jelent. Semmi sincs oly rettentő [*schrecklich*], olyan hátborzongató [*unheimlich*], sőt félelmetes [*furchtbar*], mint amikor zseniális képességeket rosszra használnak. [228]¹¹

A *deinosz* (ez a mutáns, elkorcsosult hermeneuta) szorult helyzetben is „feltalálja” magát, akár a *heurészisz* ama mesterei, akiket félelmetesen ügyes szónokként (*rhetor deinosz*) tisztelt az ókor. A leleményességnek ez a szélsőséges válfaja (*Abart*) Gadamer számára mindenképpen elfajulásnak (*Ausartung*) mutatkozik a normális szövegkezeléshez képest. Mások szavainak illetlen felhasználása ugyanis csakis helytelen használat vagy visszaélés (*abusio*) lehet. A *deinosz* mégsem egyszerűen negatív jelző: egyszerre jelent csodálatra vagy tiszteletre méltót és borzalmasat vagy rémisztőt. Gadamer éles látása éppen a szó kettős

¹¹ A *schrecklich*, *unheimlich* és *furchtbar* jelzők magyar fordítását módosítottam. Ezt a részt egyébként Gadamer később jócskán átírta, kiemelve például (a görög *panurgosz* mintájára), hogy a *deinosz* „»mindenre képes«, („zu allem fähig ist«), egy mindenre elszánt „gazfickó” (*Schuft*), aki „ügyességét gátlástalanul bármi célra

értelmének szem előtt tartásában mutatkozik meg. Tanulságos lehet azonban tekintetbe venni, hogy ez a sajátos ambiguitás már mások figyelmét is kivívta magának az esztétika történetében, sőt kis túlzással azt mondhatnánk, hogy e történet jelentékeny részét éppen a *deinosz* fogalmi ambivalenciája generálta.

Elsősorban a fenségesről szóló tizenhétedik századi diskurzusra, s azon belül is Edmund Burke nagy hatású értekezésére gondolhatunk (*Filozófiai vizsgálódás a fenségesről és a szépről alkotott eszméink eredetéről*, 1757/59). Művének azon a pontján – a második rész második fejezetében, melynek címe: „Rettenet” (*Terror*) –, ahol épp a fenséges kulcsmozzanatát, legalapvetőbb komponensét, a rémület érzését tárgyalja, említi Burke, hogy a nyelvek gyakran „megkülönböztetés nélkül ugyanazt a szót használják a döbbenet vagy csodálat és a rettenet állapotának jelölésére”.¹² Burke példáinak egyike épp a *deinosz*, mely egyszerre „rettentő” (*terrible*) és „tiszteletre méltó” (*respectable*). A fenséges érzését épp a csodálatnak és félelemnek az a sajátos elegye adja, amit a *deinosz* is képvisel, s minden bizonnyal ettől a kettős érzelmi töltéstől lesz a *deinosz* alakja egyszerre több is, mint pusztán félelmetes: egyenesen „hátborzongató” – *unheimlich* (Gadamer szavával), vagy *horrible* (Burke szótárában). Ha tehát a *deinosz* valamiféle gyönyörteli „rettenet” (*terror*) vagy gyönyörteli „borzalom” (*horror*) kiváltója, akkor mindenképpen olyasvalakinek kell lennie, aki azáltal, hogy terrorizál (rettegésben tart) másokat, egyszerismind környezete csodálatát is kivívja.

Az esztétikai elmélet másik fontos állomása, amelyre utalnunk kell, Immanuel Kant idevonatkozó fejtegetése *Az ítélőerő kritikájában* (1790), ahol a fenséges jelenete egyúttal az erkölcs színrelépésének jelenete is. A fenséges Kant által megkülönböztetett két fajtája (a matematikailag-, illetve a dinamikailag-fenséges) közül az utóbbi az, amelyben Kant (Burke nyomán) a tiszteletteljes rettenet ambivalens érzésére helyezi a hangsúlyt. Kant megfogalmazása, miszerint a dinamikailag-fenséges esetben egy nálunknál nagyobb és rajtunk erőszakot tenni képes hatalomba ütközünk, tulajdonképpen megelőlegzi azt a szóhasználatot, amely Gadamer fenti leírását is uralja. Két „hatalom” (*Macht*) közül az tehet erőszakot a másikon, az válhat „hatalmassággá” (*Gewalt*), amelyik erősebb, vagyis amelyik számára a másik nem jelent legyőzhetetlen akadályt.¹³ Az „életerők pillanatnyi gátoltsága

felhasználja [*sein Geschick hemmungslos zu allen Zwecken gebraucht*],, Ld. Gadamer: *Gesammelte Werke*, 1. köt., 329.

¹² Edmund Burke: *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, szerk. J. T. Boulton (London: Routledge and Kegan Paul, 1958), 58.

¹³ Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*, ford. Papp Zoltán (Szeged: Ictus, 1997), 180.; *Kritik der Urteilskraft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974), 184.

[*Hemmung*],, (avagy az erkölcsi gát, a freudi „gátlás” megképződésének pillanata), amely a kanti fenséges alapmozzanatát alkotja, a dinamikailag-fenséges esetében abból ered, hogy egy ilyen hatalmassággal, a természet vagy Isten abszolút erőfölényével kerülünk szembe.¹⁴ Azért lehetséges erkölcs, mert képesek vagyunk elgondolni egy minálunk nagyobb, s valójában minden mértéket meghaladóan hatalmas hatalmat, egy afféle „gátlástalan” hatalmasságot (*Gewalt*), amely könyörtelenül gátat vet a pusztá (nála gyengébb) hatalmaknak (*Macht*), s amelybe éppen ezért mint valami gátba (*Hemmung*) ütközünk bele. Emlékezzünk: Gadamer az imént éppen ilyen erőszakos hatalmasságként festette le a *deinoszt*, amikor azt mondta róla: erkölcsi irányelvek nélkül, „gátlástalanul” (az *Igazság és módszer* első változatában: *ohne Hemmung*, később: *hemmunglos*) mindent a maga javára fordít. A szorongatott helyzetekből is kiutat találó *deinosz* ama „harcos” (*Krieger*) példaszerű alakjára emlékeztet, aki Kant szerint éppen azért érdemli ki a legkülönbözőbb korok és társadalmak elismerését, mert „elméjét a veszély nem képes legyőzni”, és a legkilátástalanabb helyzetben is feltalálja magát. „Mert mi az, ami még a vadak szemében is a legnagyobb csodálat tárgya? Az olyan ember, aki nem rémül meg, nem fél, tehát nem hátrál meg a veszély elől, de tettekre készségében egyszersmind teljes megfontoltsággal cselekszik. A legnagyobb civilizáltság állapotában is megmarad ez a megkülönböztetett tisztelet a harcos iránt....”,¹⁵ A harcoshoz (az akciófilmek hőiséhez) hasonlóan a *deinosz* is felül tud kerekedni az őt fenyegető veszélyen, ám mivel ezt – morális korlátok híján – minden áron megteszi, komoly veszélyt jelent másokra nézve.

Hogy a fenségesről szóló preromantikus esztétikai fejtegetések, melyek expliciten (lásd Burke) vagy impliciten (lásd Kant) a *deinosz*ról is szólnak, nem csupán lokális jelentőségűek, az jól érzékeltethető néhány további utalással. Ezek egyfelől az antik, másfelől a (poszt)romantikus „antropológia” alapvető szövegeihez irányítanak bennünket. A *deinosz* fogalmának ókori előfordulásai között létezik legalább egy, mely az arisztotelészi etika Gadamer által idézett részleténél lényegesen nagyobb hatásúnak bizonyult, és ez Szophoklész *Antigonéjának* első sztaszimónjában, az ún. „ember-himnuszban” található.¹⁶ Ebben a kar a civilizáció agyafúrt vívmányait énekl meg, melyek képessé teszik az embert, hogy hatalmat gyakoroljon a természeti erők felett. A szóban forgó szövegrész ezért az embert olyan hatalomként ábrázolja, mely egyszerre csodálatra méltó és félelmetes. A kardal híres nyitánya – „Számptalan csoda van, de az / embernél jelesebb csoda nincs [*Pollá tá deiná k'oudén anthrópou deinóteron*],, (332–333. sor) – ennek ellenére jobbára csak az előbbi (pozitív)

¹⁴ Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 163; *Kritik der Urteilskraft*, 165.

¹⁵ Kant: *Az ítélőerő kritikája*, 183; *Kritik der Urteilskraft*, 187.

jelentésében él az irodalmi köztudatban, egyoldalú eszményítésbe fordítva a görög szó által implikált borzongató ambivalenciát. Az egyoldalú értelmezést a mai olvasó számára Mészöly Dezső imént idézett magyar fordítása is erősíteni látszik, ám ne feledjük, hogy „csoda” szavunkat régebben „szörny” jelentésben is használták, csak éppen a szó jelentésének meliorációjával ez az implikáció elhomályosult. Csodásnak nevezni az embert tehát korántsem olyan szívderítő dolog, mint gondolnánk, s a tragédia szövege nem is hagy kétséget afelől, hogy a csodálatosság fenyegető veszélyt rejt magában. Az ember „ravasz leleménye” (348. sor) nem feltétlenül áll erkölcsi irányítás alatt: „Megáldva a mesterség fortélyaival / *tör a jóra s a rosszra...*, (365–366. sor; saját kiem.). Ez a jóra és rosszra egyaránt felhasználható találékonyság arra a félelmetes nyelvi invencióra is kiterjed, amelyről Gadamer óvakodik, hiszen amint Szophoklész jelzi, az emberi hatalom megnyilvánulásának egyik legfontosabb színtere éppen a nyelv: „Kitalálta szavak, száguldó gondolatok, / s kormányzó törvények tudományát” (353–354. sor).¹⁷

Az *Antigoné* értelmezési hagyománya az egész modern esztétikai-filozófiai gondolkodásban meghatározó szerepet játszik,¹⁸ s ez fokozottan érvényes a kórusdalra, egész pontosan pedig a *deinosz* fordítására. Legyen elég két fordítót említenünk. Hölderlin a kórusdalról készített kétszeri német fordításában előbb *gewaltig*ként („erőszakos”), később *ungeheuer*ként („irdatlan”) ültette át a *deinoszt*,¹⁹ éppen arra a negativitásra helyezve a hangsúlyt, amely a Mészöly-féle magyar fordításban mára elhomályosult. Felismerte ezt a negativitást az egyik legjelentősebb huszadik századi kommentátor, Martin Heidegger is, ám – a szó sajátos ambivalenciájának megőrzése érdekében – egy másik jelző, az *unheimlich* („borzongató”) mellett döntött.²⁰ Heidegger szerint az ember éppen azért „a legborzongatóbb”

¹⁶ Köszönet Angyalosi Gergelynek, hogy erre a fontos szöveghelyre emlékeztetett.

¹⁷ Mindehhez lásd Bolonyai Gábor *Antigoné*-kommentárjának idevonatkozó részeit, in: Szophoklész: *Antigoné – Oedipus király*, ford. Mészöly Dezső, ill. Babits Mihály (Budapest: Ikon, 1994), 14., 29–31. Ami a 365–366. sorokat illeti, Bolonyai itt fontosnak látja pontosítani Mészöly fordítását: „mestersége fortélyaival, ezzel a mindig valami váratlant tartogató tudással birtokában” (uo. 31.).

¹⁸ E hagyomány áttekintését adja George Steiner könyve: *Antigones* (New York: Oxford University Press, 1984).

¹⁹ Hölderlin első fordítása (1800-ból): „Vieles gewaltge gibts. Doch nichts / Ist gewaltiger, als der Mensch”; második fordítása pedig (1804-ből): „Ungeheuer ist viel. Doch nichts / Ungeheuerer, als der Mensch”. (Ld. Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden*, szerk. Jochen Schmidt, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker, 1994, 2. köt., 691. és 873.)

²⁰ Heidegger többször is nekirugaszkodik e részlet értelmezésének, de mindvégig egyféleképpen fordítja a szöveget: „Vielfältig das Unheimliche, nichts doch / über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt”. Lásd egyrészt az *Einführung in die Metaphysik* (1934) idevonatkozó fejtegetéseit (Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*, 40. köt., Tübingen: Max Niemeyer, 1987 [1953], 112. skk.), másrészt Hölderlin *Der Ister* című verséhez fűzött kommentárjának (1942) kapcsolódó fejezeteit (*Gesamtausgabe*, 53. köt., Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984, 74–91.), továbbá lásd a kórusdal külön is megjelentetett fordítását: „Chorlied aus der Antigone des Sophokles” (1943) (*Aus der Erfahrung des Denkens 1910–1976*, in: *Gesamtausgabe*, 13. köt.,

(*tó deinótaton*), mert a „borzongató” (*deinón*) jelző az emberre vonatkoztatva maga is „borzongató kétértelműséggel” (*unheimliche Zweideutigkeit*) bír: nem pusztán egy félelmetes erőfölénnyel bíró működésre (*überwältigendes Walten*) utal, hanem az ezzel való szembefordulásra, az emberlét lényegét alkotó „erőszak-tevésre” (*Gewalt-tätigkeit*) is. „A mondás, miszerint »az ember a legborzongatóbb«, adja az ember tulajdonképpeni görög meghatározását.”²¹ A jelen tanulmányon belül nem célunk és nem is áll módunkban részletesebben belemenni az iménti fordítások és a hozzájuk kapcsolódó érvek elemzésébe,²² csupán azt próbáljuk jelezni, hogy a *deinosz* színre léptetésével Gadamer valójában nem mást, mint magát az embert szerepelteti, s nem is csupán annak görög alakváltozatát (miként az iménti utalásokból gondolnánk), hanem rejtett keresztény paradigmáját is, hiszen hasonló leírás az Újszövetségben is felbukkan, ahol maga Krisztus jelenik meg hátborzongató lényként tanítványai szemében.²³ A természet erőin uralkodó *deinosz*, aki környezetének is fölébe emelkedik, s akit ezért a köznapi halandók fenséges hatalomként félnek és tisztelnek, itt az Ember paradigmaticus alakjában ölt testet.

Joggal lehet tehát az a benyomásunk, mintha a nyugati hagyomány az embert (a görögségben nyíltabb, a kereszténységben burkoltabb formában) mindig is *deinosz*nak, természetfeletti, sőt bizonyos értelemben „emberfeletti” hatalomnak látta volna, mintha az emberben mindig is egy félelmetes óriás, egy szörnyeteg vonásait ismerte volna fel. A monstrozitás, úgy tűnik, nem mutáns válfaja vagy elfajzása az emberi nemnek (miként Gadamer szövege sugallja), hanem az embert a maga nembeliségében (vagy inkább: nemtelenségében) jellemzi. Az ember a görög-keresztény hagyományban *deinosz*ként határozódik meg, semmi okunk tehát meglepődni azon, hogy ez a rettenthetetlen és rettentő lény napjainkban oly felfokozott érdeklődést tanúsít a „dínók” (a *deinosz száurosok*) letűnt világa iránt: ez a „biografikus” érdeklődés alighanem egy *autobiografikus* figyelem fedőtevékenysége. Fogalmazhatnánk úgy is, hogy a természettudományos kutatás álcájában

Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, 35–36.). A Hölderlin-féle fordításokkal Heidegger a *Der Ister* elemzése kapcsán foglalkozik.

²¹ Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, 116. (A heideggeri *unheimlich*be – miként a freudiba is – természetesen a *Heim*, *heimlich*, *heimisch* szavak is belejátszanak, ezért fordítja a magyar változat a *tó deinótaton* heideggeri megfelelőjét – *das Unheimlichste* – „leghátborzongatóbban otthontalannak”. Lásd Martin Heidegger: *Bevezetés a metafizikába*, ford. Vajda Mihály, Budapest: Ikon, 1995, 76. skk.)

²² Ehhez a témához lásd Andrzej Warminski tanulmányát, mely a Szophoklész-fordítások kapcsán azt mutatja be, hogy Heidegger miként alakítja a németiség és a görögség kiazmikus viszonyává a keleti, a görög és a német momentumok aszimmetrikus hölderlini képletét: „Monstrous History: Heidegger Reading Hölderlin”, in: *Yale French Studies* 77 (1990), 193–209.

²³ Vö.: „És monda nékik: Miért vagytok ily félénkek? Hogy van, hogy nincsen hitetek? / És megfélemlének nagy félelemmel, és ezt mondják vala egymásnak: Kicsoda hát ez, hogy mind a szél, mind a tenger engednek

az embertudományok próbálnak visszahatolni a múltba (az eltűnt idő nyomában...), ha nem maga ez a kijelentés kérdőjelezné meg a természet- ill. embertudományok tiszta elkülöníthetőségét.

Visszakanyarodva mármost Gadamer művéhez, az elemzésnek a továbbiakban azt kell feltárnia, miféle nyomvonalat tesz olvashatóvá a *deinosz* iméntiekben körvonalazott átfogóbb fogalma, mely magát az embert (tehát a mindenkori értelmezőt) nevezi meg, és ruházza fel borzalmas ügyességgel. Hogy a *deinoszt* épp határtalan találékonysága teszi félelmetessé, azt az *Igazság és módszer* egy korábbi kitétele is megerősíteni látszik. Gadamer egy helyütt kifejezetten e találékonyság veszélyeire figyelmeztet, amikor az ötletek önkényességének kerülésére int: „Minden helyes értelmezésnek óvakodnia kell az ötletek önkényességétől [Willkür von Einfällen] és az észrevétlen gondolkodási szokások korlátozottságától, tekintetét »magukra a dolgokra« kell irányítania” (192). Úgy tűnik, Gadamer itt nem az ötletek egy bizonyos csoportjától óvja az értelmezőt, hanem az ötletességtől mint olyantól. Mivel az észrevétlen gondolkodási szokások *mindig* „korlátozottak”, a mondat retorikája szerint az ötletek is *csak* „önkényesek” lehetnek, tehát aki tartózkodni kíván az önkényességtől, annak mindenféle ötletet kerülnie kell. A különbséget az jelenti, hogy míg bevett sémáink „észrevétlen” uralják értelmezésünket, addig önkényes ötleteken itt feltehetőleg tudatos ferdítést kell értenünk, melyet aljas szándék vezérel. Az ötlet eszerint önkényes és tudatos valami volna, olyan akaratlagos mentális művelet, olyan önkény, melyet az értelmező önként (szabad elhatározásból, szánt szándékkal), egyszersmind ön-ként (szuverén szubjektumként) hajt végre. Éppen ezt az önkényt, a szöveg értelmének szándékos, önző meghamisítását példázza Gadamer a *deinosz* alakjában. A félreértelmezés ilyenén intencionalizálása és szubjektívizálása azért roppant figyelemre méltó gesztus, mert Gadamer egyébként nem győzi hangsúlyozni, hogy a megértés (legalábbis annak helyes formája) alapvetően nem tartozik az értelmezést végrehajtó egyén irányítása alá, tehát semmiképpen nem rendelhető a szubjektív akarat hatáskörébe. A megértés, amint ezt az *Igazság és módszer* megannyi módon hangsúlyozza, nem cselekvés, hanem „történés” (*Geschehen*). Erre utal mindenekelőtt a „hagyománytörténés” (*Überlieferungsgeschehen*) fogalma a „klasszikusról” szóló fejezet végén, de ez a gondolat fogalmazódik meg már akkor is, amikor oldalakkal korábban azt olvassuk: „Valójában nem a történelem a mienk, hanem mi vagyunk a történelemé” (198). A megértés „nem annyira módszer, hanem inkább a benne állás valamilyen

néki?” (Mk 4:40–41; Károli Gáspár fordítása; vö. Mt 8:26–27, Lk 8:25). A görög szöveget lásd az alábbi CD-ROM-on: *Biblia 5.0 Kilenc bibliafordítás teljes szövegű Folio Views adatbázisa*, Budapest: Arkánium, 1997.

hagyományfolyamatban” (219), vagyis lényege szerint „történés” (uo.). A megértésnek azért van „történésjellege” (238), mert applikációt tartalmaz, vagyis azért, mert magában foglal egy olyan mozzanatot, amely mint önkéntelen (azaz nem önkényes, nem az én kénye-kedve szerinti) művelet nem áll a szubjektum irányítása alatt, hanem megtörténik vele (tudattalanul) az értelmezés során. Ez az applikáció mozzanata, a szöveg referencializálása. Az applikáció által az értelmező – „anélkül, hogy ennek tudatában volna” (237) – saját jelenére vonatkoztatja az értelmezett szöveget, s ezáltal „továbbszövi az eredet és a hagyomány nagy szövetét, mely valamennyiünket hordoz” (238). A „továbbszövés” történelmi-textuális munkája, tekintet nélkül az értelmező szubjektum szándékaira vagy tudatossági fokára, minden alkalommal elkerülhetetlenül megtörténik: „Minden olvasásban megtörténik az applikáció, úgyhogy aki egy szöveget olvas, az ilyen értelemben maga is benne van a szövegben” (239). Ahogy tehát a történelmi szubjektum hozzátartozik a történelemhez, és a hagyománytörténés során továbbszövi azt, úgy az olvasó is mindig „hozzátartozik a szöveghez, melyet megért” (uo.), mivel maga az olvasás voltaképpen esemény, a történelem továbbszövődésének eseménye.

Mármost, hogyan gondoljuk el az invenciót, az ötlet felötlését a szubjektivitás keretein túl, történelmi eseményként? Valójában ezt a feladatot szabja nekünk az a fentebb idézett szövegrész is, amely az ötletek önkényességétől inti a helyes értelmezésre törekvő olvasót. Újra idézem, ezúttal valamivel hosszabban: „Minden helyes értelmezésnek óvakodnia kell az ötletek önkényességétől és az észrevétlen gondolkodási szokások korlátozottságától, tekintetét »magukra a dolgokra« kell irányítania [...] az interpretátornak egy pillanatra sem szabad szem elől veszítenie a dolgot mindama tévutak [*Beirrun*g] során, melyekre útközben önhibájából kerül [*die den Ausleger unterwegs ständig von ihm selbst her anfällt*], (192; a fordítás módosításával, ugyanis a magyar változatban, talán elírás következtében, „melyeket” szerepel, miáltal a magyar szöveg épp az ellenkezőjét mondja a németnek). Az értelmező „önhibájából”, tulajdon ötletei folytán van aberráns tévelygésre (*Beirrun*g) kárhozthatva, mintha minden megfontoltsága és manipulatív szándéka ellenére sem volna képes irányítani saját értelmezői aktusát. Ötletessége ellenséges külső erőként jelenik meg, hiszen az idézett részben Gadamer egész konkrétan azt mondja, hogy a tévedés, mint valami útonálló, „megtámadja” (*anfällt*) az értelmezőt. Mintha az ötlet idegen hatalomként térítené el az olvasó figyelmét „magáról a dologról”, letérítve őt a hű értelmezés ösvényéről, és beláthatatlan bolyongásra kárhozthatva interpretációs aktusát. Míg a *deinosz* példájában Gadamer szubjektivizálással oldotta meg a félreértés problémáját (a morál területére

transzponálva egy textuális vagy történelmi problémát), addig itt – és ez adja az iménti részlet jelentőségét – megtartja az értelmezés történésjellegét, és nem egy erkölcstelen szubjektum manipulatív cselekvéseként fogja fel. A kérdés tehát még mindig az: miképpen gondoljuk el az invenciót, az ötletességet, a *deinosz* „hátborzongató ügyességét”, ha többé nem cselekvésnek, hanem történésnek kell tekintenünk? Létezik-e olyasmi, hogy az ötlet eseménye?

A választ a könyv egy későbbi pontján maga Gadamer adja meg – lám: mi kérdéssel fordultunk a szöveghez, s az készségesen válaszol –, abban a fejezetben, amely *A kérdés hermeneutikai elsőbbségé-t* tárgyalja. Ebben a részben Gadamer azt fejtegeti, hogy a megértés alapvetően dialogikus szerkezetű. Mivel pedig „a beszélgetés folytatásához mindenekelőtt arra van szükség, hogy a beszélgetőpartnerek ne beszéljenek el egymás mellett”, a megértésnek mint dialógusnak „szükségképp kérdés-válasz struktúrája van” (257). Éppen ez adja a platóni dialógus „egyedülálló aktualitását”, s a szóban forgó fejezet első alfejezete emiatt viseli *A platóni dialektika mint példakép* címet. Ha az applikáció kapcsán Gadamer Arisztotelészt aktualizálta és tette meg „modellé”, akkor most, a dialogikusság elemzésekor Platónon a sor, hogy a filozófiai hermeneutika aktualizált „példaképévé” váljon. Gadamer a nemtudás tudásának szókratészi példájában pillantja meg a kérdezés (s közvetve az egész megértésfolyamat) lehetőségét: „Minden kérdezés és tudni akarás előfeltétele a nemtudás tudása – mégpedig úgy, hogy meghatározott kérdéshez meghatározott nemtudás vezet” (256). E feltétel létmódját vizsgálva jut vissza Gadamer az „ötlet” (*Einfall*) fogalmához:

Egyáltalán, hogy lehetséges a nemtudás felismerése és a kérdezés? [...] ez csak úgy lehetséges, ahogyan egy ötlet [*Einfall*] megszületik [*kommt*]. [...] eszünkbe jut a kérdés, mely előrehatol a nyitottba, s ezáltal lehetővé teszi a választ. Minden ötletnek kérdésstruktúrája van. A kérdés felötlése azonban már az elterjedt vélemény elegyengetett területére való betörés [*Einbruch*]. Ezért a kérdéstről is azt mondjuk, hogy eszünkbe jut [*kommt*], felmerül [*sich erhebt*], felvetődik [*sich stellt*] – semmint mi magunk felvetnénk vagy feltennénk. [...] a kérdezés is inkább elszenvetés, mint tevékenység. A kérdés feltolul [*drängt sich auf*], immár nem lehet kitérni előle, és kitarítani a megszokott vélemény mellett. [256]

Mi is tehát egy ötlet és hogyan történik meg? Az ötlet mindenekelőtt (ahogyan németül nevezik) *Einfall*, azaz „beesés”. Ami eszünkbe jut, az zuhanva jut be az eszünkbe,

szabályosan belénk esik. Ez a beesés ugyanakkor „betörés” is, *Einbruch*: az ötlet, amikor kérdés formájában felötlük az értelmezőben, akkor nem pusztán beesik vagy bezuhan az illető elméjébe, hanem törve-zúzva becsapódik, szétrombolja az elme kontúrjait, ledönti az elmét behatároló korlátokat. Az ötlet betör „az elterjedt vélemény elegyengetett területére”, megdönti a fennálló *doxát*, a „megszokott véleményt”. Mint valami meteorit, becsapódik a kultúra megmunkált, homogenizált, domesztikus terébe, és lerombolja a közvélekedés gondosan kimunkált architektónikáját. Ez nem túlságosan idillisztikus kép. Inkább egy katasztrófa atmoszféráját idézi, semmint egy meghitt platóni dialógusét – bár talán kerülnünk kellene ezt az ellentétet, hiszen a *daimónjától* megszállt Szókratész maga is azt példázza, hogy az ötletgazda inkább elszenvedi szellemi tulajdonát, semmint hogy tervszerűen megalkotná. Ez az „elszenvedés” (*Erleiden*) igen messze van attól a „teljes megfontoltságtól”, amellyel Kant a harcost jellemezte. Sokkal inkább arra a „szorongatott helyzetben lévő nagy tábournokra” kell gondolnunk, akihez Kleist hasonlítja az olyan szónokot, aki „abban a pillanatban, mikor a száját kinyitotta, még nem tudta, hogy mit fog mondani”.²⁴ Az ötletgyáros találékonysága valamiféle pánikszzerű invenciónak tűnik, melyet a megszenvedett szenvedély (passió és passzió konfúzus elegye) produkál. A *deinosz* agyafúrt leleménye talán annak az elvakító szenvedélynek a korrelátuma, amelyről Gadamer ugyancsak az arisztotelészi etika aktualizálásakor (nem sokkal a *deinosz* színreléptetése előtt) tesz említést. „A helyes látásának az ellentéte” – írja ott Gadamer – „nem a tévedés vagy a káprázat, hanem az elvakulás. Akit szenvedélyei kerítenek hatalmukba [*Wer von seinen Leidenschaften überwältigt wird*], az az adott szituációban egyszerre csak képtelen meglátni, hogy mi a helyes. Úgyszólván elvesztette önmaga irányítását, s ezzel a helyességet, azaz a helyes irányítottságot, s neki, akit a szenvedélyek dialektikája sodor magával, az látszik helyesnek, amit a szenvedély diktál” (227). Vajon nem épp efféle sodródással van-e dolgunk a *deinosz* esetében, illetve abban a leírásban, amelyben Gadamer az ötlet felötlésének elszenvedett, erőszakos eseményéről ír? Mintha az ötleteinek kiszolgáltatott ötletgazda éppolyan

²⁴ Heinrich von Kleist: „A gondolatok fokozatos kialakulásáról beszéd közben”, ford. Forgách András, in: Uő: *Esszék, anekdoták, költemények*, szerk. Földényi F. László (Pécs: Jelenkor, 1996), 168.; „Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden”, in: Heinrich von Kleist: *Werke in einem Band*, szerk. Helmut Sembdner (München: Hanser, 1999), 811. Az *Einfall* eme gondolatára fut ki Paul de Man Kleist-elemzése („Eszztétikai formalizálás: Kleist *Über das Marionettentheater*”, ford. Beck András, in: *Enigma* 11–12, 98.), melyet egy másik elemző, Cathy Caruth, éppen a referencialitás fogalmának újragondolásához használt fel. Lásd az alábbi két tanulmányt: „The Claims of Reference”, in: *Critical Encounters: Reference and Responsibility in Deconstructive Writing*, szerk. Cathy Caruth – Deborah Esch (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1995), 92–105., valamint „The Falling Body and the Impact of Reference (de Man, Kant, Kleist)”, in: Uő: *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press), 73–90.

magatehetetlenül sodródna ötleteinek áramában, miként maguk az ötletek is, amikor magatehetetlen tárgyként csapódnak elméjébe.

Amikor a szorult helyzetben lévő *deinosz* feltalálja magát, amikor kiutat talál a bajból, akkor nem történik más, mint hogy hirtelen ötlettel rátalál vagy rájön valamire. Mivel azonban ez a rájövés nem áll az irányítása alatt, ezért helyesebb talán, ha rátévedésnek nevezzük, jelezve, hogy minden előrelátás nélkül (úgyszólván vakon, hátrálva) talál rá a kiútra. Sőt, fogalmazhatunk úgy is: nem annyira ő megy a találmányhoz, mint inkább az jön el őhozzá. A találmány maga az eljövő jövendő. Az ötlet „eljön” (*kommt*), amikor eszünkbe jut, még hozzá *eseményként* jön el, *esve* jut eszünkbe. Mindebből valamiféle definíció is összeállni látszik, mintha az ötlet nem volna más, mint a feltalálás eseményének eljövetele (az invenció *eventjének* adventje). A jövő érkezik: *Ankunft der Zukunft*, még hozzá *esve*: *Anfall der Zufall*. Az ötlet eszésszerű érkezése nem csak azt jelenti, hogy *esetlegesen* érkezik, véletlenként (*Zufall*), hanem azt is, hogy ez az esemény óhatatlanul támadásnak (*Anfall*) hat. Hadd emlékeztessenek rá, hogy abban a fentebb idézett részben, ahol Gadamer az ötletek önkényességétől intette olvasóit, az ötletet támadóként jellemezte, mely a szó minden értelmében „nekiesik” (*anfällt*) annak, akiben feltámad. Amikor a *deinosz*nak támad egy ötlete, akkor ez az ötlet, még ha kiutat jelentő ún. „mentőötlet” is, nekitámadva támad benne, mintha a mentés az agresszió sajátos esete volna. Az ötletek már abba az egyénbe is bombaként csapódnak, aki – mint mondani szokás – másokat bombáz képtelennél képtelenebb ötleteivel. Az ötlet nekünk esik, amikor megesisik, romboló eseménye zuhanva, esetlegesen, beláthatatlanul érkezik el, éppen ezért mondhatja Gadamer, hogy „nem lehet kitérni előle”. Mindig a véletlen borzalmát hordozza, így mindig fennáll a lehetősége annak, hogy fenséges eseményként terrorizáljon bennünket. Valójában a legártatlanabb ötlet becsapódása is felér egy terrortámadással, mely a *doxa* egész épületét porig romba döntheti.

Az ötlet fogalmának hermeneutikai jelentőségéről és felötlésének embertelen eseményéről szóló fejtegetés visszamenőleg gyökeresen átértékeli a *deinosz* marginalizált, szélsőséges példaként felmutatott alakját. A *deinosz* utólag, impliciten a hermeneutika példaszzerű alakjává avanzsál. Ezért ha Gadamer a *deinosz* „hátborzongató ügyességéről” (*unheimliche Geschicklichkeit*) beszélt, akkor most nem térhetünk ki az elől, hogy alapvető történeti (ha úgy tetszik, „hatástörténeti”) jelentőséget tulajdonítsunk ennek az ügyességnek. Nehéz nem észrevenni, hogy ez az ügyesség (ez a *Geschicklichkeit*, vagy inkább *Geschick*), amennyiben valamiféle fatalitás (a zuhanás kérlelhetetlen törvénye) munkál benne, küldetesként (*Schickung*) vagy sorsként (*Schicksal*) adódik a *deinosz* számára, pontosan úgy,

ahogy azt Hölderlin zuhatagszerű verse, a *Hyperión sorsdala* színre viszi. Kimutatható volna továbbá, hogy a *Geschick* és a *Geschichte* heideggeri összekapcsolása éppen arra a meglátásra épül, hogy az értelmezőnek *történelmi* sorsként kell elszenvednie önnön találékonyságát.²⁵ A *deinosz* borzalmas *ügyességében* (*Geschicklichkeit*) valamiféle borzalmas *történetiség* (*Geschichtlichkeit*) dereng fel, a történelem borzalma. A tudatunkba becsapódó ötletek „sorscsapások” (*Schicksalsschläge*), melyekben mindenekelőtt „a véletlenek szörnyűsége” (*Grausamkeit der Zufälle*) mutatkozik meg.²⁶

A kiutat kereső *deinosz*, miként azt Gadamer másutt a fordítóról (azaz a mindenkori interpretátorról) mondja, „kényszerhelyzetben” (*Zwangslage*) van, minden lépése kétségbeesett lépés, erőszakolt, hajszott gesztus, melynek menekülés (vagy mentés) jellege van, még akkor is, ha a *deinosz* óhatatlanul agresszorként tűnik fel. Magatehetetlenül *előre* menekül, egyenesen a támadásba. S ha ez a helyzet a *deinosz* esetében szélsőséges határesetnek, a helyes hermeneutikai ösvényről való letérésnek tűnik is Gadamer számára, utóbb ő maga mondja ki nyomatékosan, hogy épp bizonyos „hermeneutikai határesetekben látható világosan az a kényszerhelyzet, amelytől a fordító [azaz a mindenkori értelmező] sohasem szabadul” (271). Szemben Gadamerrel, aki e kényszerhelyzet fenyegető konzekvenciáit inkább eltussolni, mint feltárni igyekezett, Walter Benjamin nem pusztán azt konstataulta, hogy a történelmi megértés vészhelyzetet feltételez, hanem azzal is számot vetett, hogy a múlt megidézésének, „megmentésének” (*Rettung*) gesztusa ilyen körülmények között semmiképp nem mentesülhet bizonyos „brutalitástól” (*Brutalität*). Amikor erősen megragadja és környezetéből kiragadja a megmentendőt, az értelmező maga is bizonyos fokú agressziót hajt végre azon, amit menteni próbál, s a múlt történelmi artikulációja Benjamin szerint sohasem nélkülözheti ezt a negativitást: „Történelmileg artikulálni a múltat [...] azt jelenti, hogy hatalmunkba kerítünk egy emléket, mely valami veszélyes pillanatban felvillan bennünk.”²⁷ Amit Benjamin általában „aktualizációnak” nevez, voltaképpen nem más, mint a gadameri „applikáció” szelídítetlen formája. Ha a *Passázások* egyik korai töredékében a fogyasztó „Európa utolsó dinoszauruszaként” jelenhet meg,²⁸ akkor ezt a kitüntető címet talán azért is kiérdemli, mert példaszerűen demonstrálja a mindenkori befogadót, aki a maga

²⁵ Heidegger: *Lét és idő*, 617.; *Sein und Zeit*, 384. A *Geschick* és a *Geschichte* összekapcsolását, továbbá ezeknek a veszély (*Gefahr*) és a mentés (*Rettung*) összefüggésében való értelmezését lásd még Heidegger „Die Frage nach der Technik” című esszéjében, in: *Vorträge und Aufsätze* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000), 25. skk.

²⁶ Heidegger: *Lét és idő*, 616.; *Sein und Zeit*, 384.

²⁷ Walter Benjamin: „A történelem fogalmáról”, ford. Bence György, in: Uő: *Angelus Novus*, szerk. Radnóti Sándor (Budapest: Magyar Helikon, 1980), 964.; „Über den Begriff der Geschichte”, in: *GS*, I/2:695.

²⁸ Lásd az „a, 3” jelzetű töredéket, in: „A szirének hallgatása”, 209.; *Das Passagen-Werk*, in: *GS*, V/2:1045.

„mindenkori szituációjában aktualizálja” a művet.²⁹ Az aktualizáció, mely Benjamin elgondolása szerint a múltat azáltal teszi olvashatóvá, hogy a jelenre vonatkoztatja, az olvasás referenciális pillanatának feleltethető meg.³⁰ Hogy minden szöveg feltételezi ezt a pillanatot (ama bizonyos halálos „bikaszarvat”, amelyről egy 1945/46-os esszéjében Michel Leiris beszél), azt nem csupán Paul de Man írásai óta tudhatjuk, noha kétségkívül ő mutatott rá legélesebben arra, hogy a szövegek „referenciális aberrációja”, „aberránsan referenciális implikációi” nem pusztán melléktermékei a történelemnek, hanem annak elemi működését adják. Tudhatjuk ezt Benjaminsól is (vagy Hölderlintől, vagy Kleisttől...), sőt, az előbbieken azt igyekeztem demonstrálni, hogy e gondolat akár Gadamernél is fellelhető, akinek főműve, miközben az alkalmazás elfajzásától inti olvasóit, bámulatos erővel kényszeríti ki saját implikációinak aberráns applikációját.

²⁹ Walter Benjamin: „A műalkotás a technikai sokszorosíthatóság korszakában”, ford. Barlay László, in: *Kommentár és prófécia*, szerk. Zoltai Dénes (Budapest: Gondolat, 1969), 307.; „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”, in: *GS*, I/2:477.

³⁰ Lásd a *Passázsok* „N 3, 1” jelzetű töredékének befejező sorait: „...a voltak a vonatkozása a Mostra dialektikus vonatkozás: nem idői, hanem képi természetű. Csak a dialektikus képek az igazi történeti, azaz nem archaikus képek. Az olvasott kép, vagyis a kép a megismerhetőség Mostjában, a legnagyobb mértékben magán viseli a kritikai, veszélyes mozzanat bélyegét, azét a mozzanatot, amely minden olvasásnak az alapja.” (Lásd: „A szírének hallgatása”, 226.; *Das Passagen-Werk*, in: *GS*, V/1:578.) Talán érdemes volna a „dialektikus kép” benjamini fogalma felől olvasnunk Gadamer azon megállapítását, miszerint a „mintakép” (*Ur-bild*) csakis a „kép” (*Bild*) által válik „képszerűvé” (*bildhaft*) (*Igazság és módszer*, 111.; *Wahrheit und Methode*, 135.); erre már Anselm Haverkamp elemzése is utalt: „Notes on the »Dialectical Image« (How Deconstructive Is It?)”, in: *Diacritics* 22:3–4 (1992/ösz–tél), 72.