

• BOGNÁR LÁSZLÓ •

## A LÉTGYPARODÁS METAFIZIKÁJA AZ IGAZSÁG ÉS MÓDSZERBEN – KÖZELÍTÉS I.<sup>1</sup>

Az *Igazság és módszer* vállalkozása – hozzáférhetővé tenni a művészetben, a hagyományban minket megszólító dolgot, kérdést, megmutató igazságot – metafizikai-ontológiai fordulattal párosul.

Az újkori tudományok, az esztétikák és a szellemtudományok alapjául szolgáló szubsztanciaontológiával a létgyarodás metafizikájának kezdeményeit állítja szembe Gadamer, amelyeket a szép, a fény metafizikáiból és a kiadástanokból elevenít meg. A létgyarodás fogalmazás a kétféle metafizikát azzal különbözteti meg egymástól, hogy az egyik szerint növekedés kizárólag a mennyiség vonatkozásában történhet, míg a másik szerint a lét vonatkozásában is történhet. A „Seinszuwachs”-hoz képest a „Zuwachs an Sein” megnevezés inkább utal a kategoriális megközelítésre: hogy a lét „vonatkozásában” történő gyarodásról, s nem annyira a létnek (genitivus possessivus) a gyarodásáról van szó. A szembeállítást szemléltetendő, a szubsztanciametafizika látószögéből aligha beszélhetünk a létező gazdagabbá, teljesebbé, igazabbá, valóságosabbá lett létezéséről.<sup>2</sup>

Mivel többnyire mindkét metafizikai látásmód egyaránt kitapintható egyazon szerző műveiben, sőt egyazon műveken belül is (akár Platón *Államában*, akár Arisztotelész *Fizikájában*), mondhatni a filozófia történetében egymással karöltve bukkannak fel, ezért e metafizikákat vázolva kerülöm a szerzőkre tett utalásokat.

<sup>1</sup> A tanulmány az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében az MTA TKI támogatásával készült.

<sup>2</sup> A „Zuwachs an Sein” megfogalmazáshoz lásd GW 1: 145. (IM 2003: 171.) („Durch die Darstellung erfährt es gleichsam einen *Zuwachs an Sein*” – kiemelés az eredetiben), GW 1: 156. (IM 2003: 182.) („[...] wir [...] von einem Zuwachs an Sein zu sprechen Ursache hatten.”) A „Seinszuwachs” megfogalmazáshoz lásd GW 1: 153. (IM 2003: 179.) („Jedes Bild ist ein Seinszuwachs [...]”), GW 1: 158. (IM 2003: 183.) („Es erfährt einen Seinszuwachs.”) Vö. még GW 1: 147–148. (IM 2003: 172.) („[...] die Kunst [...] dem Sein einen Zuwachs an Bildhaftigkeit einbringt [...]). – A rövidítések feloldása: GW 1 = Gadamer, Hans-Georg: *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990 (Gesammelte Werke, Bd. 1). IM 2003 = Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Budapest: Osiris Kiadó, 2003 (Sapientia humana).

A szubsztanciametafizika a változatlanág előfeltevésére (előítéletére) támaszkodik: bármi mozgás akkor ragadható meg, ha megragadható benne valami megmaradó, változatlan. A mozgás ennek a megmaradónak, változatlannak a mozgása lesz. Az, ami mozog, a megmaradónak pusztán járuléka, s a mozgás arra, ami megmarad, „léteben” nincs hatással. A szubsztrátum mint változatlan szubsztancia van jelen.

A keletkezés és a pusztulás ábrázolásában is érvényesül az előfeltevés: az, ami létrejön vagy elpusztul, eleve adott forma, amely véges időben jön létre vagy pusztul el. Már mindig is adott: a természeti létezők mindegyike kezdettől meglévő formájú, meghatározottságú létező, a mesterség alkotásai előre meghatározottak az alkotó tervében (lelkében). A keletkezés és a pusztulás célja, miképp minden változásé, eleve adott és a változás során nem változhat. Ha úgymond „változás közben” mégis megváltoznék a cél, akkor megszakad a változás folytonossága: két, egymást követő változást lát ez a metafizika, mely két változást nyugvás választ el egymástól (még ha pillanatnyi is a nyugvás). A spontán vagy véletlenszerű változások, mozgások is eleve adott cél vonatkozásában lesznek értelmesek: a spontán és a véletlen az előre adott cél nem teljesülése.

Ha a látható, érzékelhető mindenséget végesnek (véges kiterjedésűnek) feltételezi, akkor a szubsztanciametafizika számára ez a mindenség mindvégig változatlan marad. A mindenség végső véges alkotórészeinek (legyen az akár a végső anyag, akár végső forma, például háromszögek) változatlanága mellett az egyik dolog keletkezése egyzersmind egy másíknak a pusztulása lesz (vagy az egyik pusztulása egy másíknak a keletkezése).

A mozgás szemlélete is a mozdulatlanágot tartja szem előtt. A mozgás addig tart, amíg az eleve kitűzött cél nincs elérve, amíg mondhatni úton vagyunk a célhoz. Mihelyst megvan a cél, már nincs mozgás. A cél megléte nyugvás. A keletkező és pusztuló létezők világában a mozgás elkezdődik és befejeződik: nem lehetséges végtelen mozgás. A mozgásra az elért cél látószögéből tekinthetünk.

Hogyan ragadható meg a mozgás úton lét közben, a cél felé haladva? A lehetőség módján gondolatban bármely pillanatban magunk elé képzeljük azt, ami mozog, ám mihelyt valóságosan ragadnánk meg az úton lévő mozgót, megállítjuk a mozgást. Ha e kiragadott pillanat után tovább mozog a mozgó, az már egy másik mozgás lesz. A zénóni dilemmák az arisztotelészi értelmezésben a mozgó

mozgás közbeni, mozgó megfigyelő által történő megragadásának kérdéseit firtatják, s megoldásuk a mozgás megragadását a nyugvás, a mozdulatlanság elvére vezetik vissza.

A nem látható, nem érzékelhető létezészt eleve megfosztja minden változástól és mozgástól ez a látásmód: létezésük nem keletkező, nem múló, hanem örök, mindvégig minden tekintetben azonos. Ha elevennek állítják ezt a létezőt, elevenségének mozgása sem mivoltában, sem járulékosan nem okoz benne változást.

A tudás és a tanulás (a tudás megszerzése, gyarapodása) szintén a tudhatók körének állandóságával párosul. A visszaemlékezés tana szerint a lélek már előzetesen, születésünk előtt ismeretségben van a tiszta formákkal: eleve mindent tud. Az, amit ezzel a mindentudással tud a lélek, változatlan és állandó: az örök, különálló formák (az ideák) változatlanul mindig is megvoltak és megvannak, idővel sem keletkeznek körükben újabbak, mások, a keletkezés összeférhetetlen a természetükkel, örökkévalóságukkal. A tanulás ismételt megszerzése, elsajátítása, megismerése azoknak a tiszta formáknak, amelyeket születéskor, érzékelhető testbe költözésekor a lélek mind elfelejtett. A tanulással nem gyarapszik és nem is változik, alakul a tudott lét, hanem csupán az eleve állandóságban és változatlanul meglévő tudott lét ismételt megszerzése növekszik.

Az arisztotelési lélektan szerint a tanulás folyamán az ismeretforrás hatását elszenvedő ész valamiféle tevékeny ész közreműködésével vagy együttműködésével válik képessé a számára újak ismeretként történő befogadására. A tevékeny ész – amely velünk születik, ám halálunkkal nem pusztul el – eleve mindent tud, sőt maga minden. Mivel a létező létét formája adja, és mivel a tudás a létet adó forma megszerzése (megléte a lélekben), ezért állíthatja Arisztotelész a tevékeny ésszel kapcsolatban, hogy a lélek maga úgyszólván az összes létező. Az új befogadásakor és befogadására a tevékeny ész összekapcsolódik (egyesül) a befogadó ésszel, hogy mindentudásából kölcsönözve neki az befogadhassa az új ismeretet. A magyarázatban így érvényesül az azonosat az azonosallal megismerni elve: ugyanaz a forma, amelyet mint „újat” a befogadó ész még nem birtokol, a tevékeny észben már mindig is megvolt; a korábban nem tudatosan birtokolt formával veszi magához az azzal azonos formát a befogadó ész, amelynek így már tudatosan a birtokában lesz. A befogadás, a tanulás után a tevékeny ész minden tartalmával együtt elválik a befogadó észről. A tevékeny ész valamiféle mindig kéznél lévő teljes példatár a befo-

gadó ész számára, bármikor legyen is szüksége rá, amelybe azonban nincs szabad bejárása, amely fölött nincs szabad hatalma a befogadó észnek. Ám a tanulásnak, az új befogadásának pillanatára a befogadó ész mégis bepillantást nyerhet a tevékeny ész mindentudásába, tapasztalatot szerezhet róla: e pillanatra az isteni mindentudás gyönyörét élvezheti. A szubsztanciametafizika tehát nem ismeri a tudott lét gyarapodását sem.

A szubsztanciák különállóak, egymástól elkülönült létezők. Kölcsönhatásaik vagy nem érintik őket mint szubsztanciákat (azaz a hatás szubsztanciákként változatlanul hagyja őket), vagy ha mint szubsztanciák változnak meg, akkor a korábbi szubsztancia nem őrződik meg, nem marad meg, egy másik létezik majd. A vegyülésben szintén nem őrződnek meg valóságosan, hanem csupán a lehetőség módján a vegyülő szubsztanciák, a vegyületben az elvegyült szubsztanciáktól különböző szubsztancia található. A szubsztanciák különálló voltára vall a mássá válás és a más milyenné válás különbsége. Annak, ami más (mássá) lett, csakugyan mások a tulajdonságai, mint annak előtte, csak hogy a tulajdonságok megváltozása sosem vezet mássá váláshoz. A más milyenné válás érintetlenül hagyja a megváltozóknak a szubsztanciáját.

A szubsztanciametafizika magyarázóerejének határára mutat rá a *Parmenidész*-dialógus, amikor a részese déstán kritikájára vállalkozik. Eszerint a részese dési gondolata összeférhetetlen az idea, a forma egységével, oszthatatlanságával, intelligibilitásával, létrangjával, megmutakozásával (az idea nem birtokolhatja azt a formát, amely formának ő a tiszta, örök valósága), kapcsolatlétesítésével (maga-közléseivel). Ám amikor a szemléltető példák sorában a nappal (a napszak) következnek, a kritika – anélkül, hogy elidőzne nála – hirtelen más példát, a vitorlavászonét választja.<sup>3</sup> Aligha cáfolható, hogy a nappal úgy mutatkozik meg sokak számára mindig másként és másként, hogy egy és oszthatatlan. A példa nemcsak nem alkalmas a részese dési kritikájának megtámasztására, de a nappal létezési módja sem értelmezhető a szubsztanciametafizika eszköztárával. Az *Igazság és módszer* jegyzete rámutat: a nappal példája különbözik a Nap-hasonlatban vagy a barlang-hasonlatban szereplő Nap példájától. Az *Állam* hasonlatai nem alkalmasak rá, hogy a Nap jelenlétének történe-  
s

<sup>3</sup> A nappal példáját lásd Platón: *Parmenidész* 131b1–6 (Platón: *Összes művei*. Budapest: Európa, 1984, II. köt. 818. o.)

tát (hogy olykor adja magát, megmutatkozik a Nap, olykor visszavonja magát), létezésének alakulóban-lét szerint való módját megszólaltassák. Figyelemre méltó, hogy a *Parmenidész* érvelési céljaihöz elegendő volna a Nap példájára hivatkozni (másként: az *Állam* hasonlatait sem lehetne értelmezni a szubsztanciametafizika látószögéből).

A Háromságról értekezve Szent Ágoston majd amellett érvel, hogy a Háromságos Isten szabatosan szólva nem lehet szubsztancia.<sup>4</sup>

Filozófiája a mozgatottságra, az alakulóban-létre összpontosít, mégis épp szubsztanciametafizikai látószöge miatt Arisztotelész csak korlátozottan tudja szóhoz vagy érvényre juttatni ezt a létezési módot. Gadamer szubsztanciametafizikát illető kritikája, amely ennek antik forrásaiig, indíttatásaiig nyúlik vissza, és amely az antik gondolattól kezdve fejti fel az ettől különböző metafizikai válaszutakat, és mutat rá a művészetre, a hagyományra, a nyelvre mint olyan létezőkre, amelyeknek a létmódja kiváltképp az alakulóban-lét, azt az utat járja tovább, amelyet Heidegger Arisztotelész-írása vázolt.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Vö. „Res ergo mutabiles neque simplices proprie dicuntur substantiae. Deus autem si subsistit ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tamquam in subiecto, et non est simplex cui hoc sit esse quod illi est quidquid aliquid de illo ad illum dicitur [...]. Nefas est autem dicere ut subsistat et subsit deus bonitati suae atque illa bonitas non substantia sit uel potius essentia, neque ipse deus sit bonitas sua, sed in illo sit tamquam in subiecto. Vnde manifestum est deum abusiue substantiam uocari ut nomine usitatoe intellegatur essentia, quod uere ac proprie dicitur ita ut fortasse solum deum dici oporteat essentiam.” *De Trinitate* Lib VII. 5.10. Forrás [http://la.wikisource.org/wiki/De\\_trinitate\\_\(Aurelius\\_Augustinus\)/Liber\\_VII](http://la.wikisource.org/wiki/De_trinitate_(Aurelius_Augustinus)/Liber_VII) (letöltve 2012. november 21.). („Vagyis főleg a változó dolgokat mondjuk szubsztanciának, nem az egyszerűeket. Isten önmagában létezik, és ha ezért szubsztanciának mondjuk, akkor úgy gondoljuk el, hogy magában hordoz különféle sajátosságokat, s ezért nem egyszerű, és hogy a léte nem azonos azzal, amit állítok róla [...] De isten nem úgy létezik, hogy magában hordozza a jóságot, mert akkor a jósága nem lenne a lényege, hanem járuléka. Ezért nyilvánvaló, hogy a szubsztancia szót nem lehet igazi értelemben istenre alkalmazni, hanem inkább a lényegét, az esszenciát.” Augustinus: *A Szentháromságról*. Ford. Gál Ferenc. Budapest: Szent István Társulat, 1985 (Ókeresztény írók, 10.), 231. o.

<sup>5</sup> Vö. pl. a mozgás, mozgatottság (Bewegung, Bewegtheit) jelenlétét Heidegger „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)” c. írásában (Lessing, Hans-Ulrich: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6. 1989. 237–269. o.) Lásd „[...] philosophische Forschung der explizite Vollzug einer Grundbewegtheit des faktischen Lebens ist und sich ständig innerhalb desselben halt” (239. o.) „Der Grundsinne der faktischen Lebensbewegtheit ist das Sorgen (curare)” (240. o.) „Die Bewegtheit des Besorgens zeigt mannigfaltige Weisen des Vollzugs und des Bezogenseins auf das Womit des Umgangs [...]” (240. o.) „Dieser Bewegtheitscharakter ist keine zeitweise auftauchende schlechte Eigenschaft, die in fortgeschritteneren und glücklicheren Zeiten der Menschheitskultur wegzukultivieren wäre.” (241. o.) „Im Lichte des angesetzten Faktizitätsproblems ist Aristoteles nur die Vollendung und konkrete Ausformung der vorgegangenen Philosophie; zugleich aber gewinnt Aristoteles in seiner »Physik« einen

Fölvethető a kérdés, hogy mennyire hiteles az *Igazság és módszer* teljesítményét metafizikai-ontológiaiaként jellemezni, és hogy mennyiben hiteles a gadameri metafizikai-ontológiai vázlat a metafizika heideggeri destrukciójára tekintve. Előzetesen magára a műre lehet hivatkozni, amely saját feladatát „a hermeneutikai világtapasztalat ontológiai hátterének” „érvényre juttatásában” fogalmazza meg. Az újkori esztétikák és szellemtudományok kritikája során egészen azok kimondott vagy hallgatóságos metafizikai-ontológiai előfeltevéseiig, támasztékaiig hatol. Rámutat, hogy épp ezen föltevések, előítéletek akadályozták meg e tudományokat, hogy tárgyuk igazságigényére tekintettel legyenek, igazságukat szóhoz juttassák. A mű ezzel szemben azzal az igénnyel közeledik a műalkotásokhoz, a hagyományhoz, a nyelvhez, hogy bennük az igazságot láthatóvá tegye. Ezen az úton – a filozófiai, humanista, retorikai és a bírált esztétikai és szellemtudományi hagyomány elemeihez kapcsolódva – a hermeneutikai tapasztalat, a megértett lét, a nyelv sajátos létstruktúrájának felfejtéséig jut el. A dologtól vezetettve, a dolgot szóhoz juttatva összegzésképp és nem előlegezésképp adja elő a létgyarapodás metafizikáját. Így a filozófiai hagyomány elemeit valamiféle új hagyományként mutathatja be. Ebben meghatározó helyet kapnak Heidegger metafizikakritikai belátásai. Már csak azért sem indokolt Heidegger metafizikakritikájához képest előre lefokozni az *Igazság és módszer* metafizikai teljesítményét, mert útja során maga Heidegger is többféleképp viszonyult a metafizikai tradícióhoz, valamint mert Gadamer teljesítménye tekinthető olyan metafizikai tervnek is, amely éppen hogy Heidegger korai Arisztotelész-írásából körvonalazható.

A szubsztanciametafizika szerint bármi, amiből eltávozik (kiáramlik, kiárad) valami, kevesebb lesz annyival, amennyi távozott. Ilyen változás a mennyiség vonatkozásában történhet. Határtalan módon részesedni valamiből, azaz egyazon létezőből határtalan sok kiáradás (és a másik oldalról befogadás) csak úgy lehetséges, ha a felosztáshoz (felezéshez) hasonló módon történik: a kiáradt rész után maradt résznek valamely része távozik ismét, majd az így maradt résznek szintén valamely része, a felosztások száma így határtalan lehet. Csak-hogy ezen a módon az eltávozott és a megmaradt részek együttes

---

prinzipiellen neuen Grundansatz [...]. Das zentrale Phänomen, dessen Explikation Thema der Physik ist, wird das Seiende im Wie seines Bewegtseins". (251. o.) A mozgatottság fenoménjének arisztotelészi megközelítéséről lásd még elsősorban 254., 260., 264., 267. o.

tömege szükségképp állandó. Tömeget növelő vagy csökkentő módon semminek nem lehet határtalan felosztása. A látható mindenség ösztömege kezdetek óta változatlan.

A kiáradástan nézőszögéből a kiáradás nem fogyatkozás (a kiáradó, szétterülő csökkenése), hanem a kiáradó léttöbbletének a megnyilvánulása, érvényesülése. Hogyan létgyarapodás a léttöbblet kiáradása? Ha a kiáradt nem különül el az áradótól, akkor az áradónak csupán valamiféle növekedése történnék. Ha a kiáradt csupán elszakadna az áradótól, ha csupán különálló, saját léte volna, akkor keletkezés történnék, az így keletkezett nem gyarapítaná forrásának a létét. Az áradó és a kiáradt kapcsolata (hogy ennek tevékeny, cselekvő vonását is jelezze a szó: „kapcsolattartása”) nem szakadhat meg. Különálló létében a kiáradt egyszerre nyilvánul meg az áradóhoz képest való saját másságában (ő a kiáradt és nem az áradó), és ugyanakkor hajlik vissza (reflektál) az áradóra, saját forrására (csak az áradóhoz képest lesz kiáradt). Ám az áradó is csak a kiáradt visszahajlásában mutatkozik meg mint áradó, a belőle kiáradt mint kiáradt (mint hozzá képest más) visszafogadásában ragadható meg az áradó létgyarapodása.

A hordóból kifolyt, majd visszatöltött bor példája aligha szemlélteti a kiáradást. Az, ami így kifolyik, nem a hordóbéli bor többlete; azzal, ami kifolyt belőle, a hordóbéli kevesebb lesz, és a visszatöltött bor a hordóban nem őrzi saját, különálló létét. A kiáradás forrása kimeríthetetlen többlet, amit kiterjedt anyag nem mutat. Az érzékelhetők közt a Nap fénye szemléltető példa (amely még a szubsztanciametafizika szerint sem tömeg és kiterjedés). Nem a tűz és nem a csillagok fénye. A tűz a szubsztanciametafizika látószögéből meleg és száraz, kiterjedt anyag, amelynek természeti helye van (noha Arisztotelész utal a tűz Hold feletti léttartományhoz való közelségére). A csillagok ragyogásának nincs visszfénye, nincs, amin mint különálló létezőn a belőlük áradó fény tovább- vagy visszarágyogna. (A *Timaios*zban is a Nap az, amely belülről megvilágítja, láthatóvá, fénylővé teszi a mindenség gömbjét és annak alkotóit.<sup>6</sup>) Visszfény nélkül nincs ragyogás. A fény forrása a belőle kiáradt fény visszarágyogásának fényében úszik.

<sup>6</sup> Platón *Timaios*z 39b2–c1, főleg b4–8. „[...] fényt gyújtott fel az Isten a Földtől számított második körpályán, amelyet Napnak nevezünk, hogy fényt árásson az egész égre, és résztesüljenek a számban azok az élőlények, akik erre méltók [...]” (Kövendi Dénes fordítását lásd Platón: *Összes művei*, id. kiadás, III. köt. 337. o.)

Az intelligibilis létezők intellektuális mozgásaikkal képesek őrizni, fenntartani, életben vagy mozgásban tartani az áradó és a kiáradt kapcsolatát. A szubsztanciametafizika szerint egyazon testtel egyazon vonatkozásban egyszerre csupán egy mozgás történhet. Ebből a nézőszögből hozzáférhetetlen az a történet, amelyben egyszerre válik le vagy őrzi különállását és hajlik vissza forrásához a kiáradt, amelyben az áradó egyszerre szegül szembe és fogadja vissza a belőle kiáradtat, amelyben áradó és kiáradt a másikban a magától különbözőre és a másikhöz képest magára (magára mint különállóra) ráismer, s ez ismeretét megtartani, megújítani képes. Ha megszakadna vagy szünetelne a kibocsátás és a visszahajlás, veszne a kapcsolat.

A szétterülésben az áradó léte tekintetében mutatkozik gyarapodás. A kiáradt állhat rangban az áradó léte alatt, és lehet vele egyenrangú. A kiáradt leválása, különállása tekinthető úgy, mint a kiáradt akarata és mint a teljességből való kiesés. Így elbeszélhető bukásként a Szellem és a Lélek kiválásainak sora Őbelőle – mint azt Plótinosz teszi. Ám a kiáradt létrejötté tekinthető az áradó léttöbbletének megnyilvánulása felől is. Mint Isten maga-közlése. Az Isten Fiú létrangban nem áll alatta az Isten Atyának. Ezt a szemléletet törekszik erősíteni a János-evangélium Fiú-képe. Ennek beláttatása a tétje a skolasztika tankönyve, Petrus Lombardus *Szentenciái* Háromsággal foglalkozó első könyve azon kérdéseinek is, amelyek azt firtatják, hogy miért az Isten Atya nemz, és nem az Isten Fiú, hogy képtelen volna-e a nemzésre az Isten Fiú, akinek emiatt egyenesen az isteni természete válik kérdésessé – hogy szükségszerűségtől vagy természetétől vagy lehetőségétől fogva nemz-e az Isten Atya.<sup>7</sup>

Az *Igazság és módszer* metafizikai hagyományként szólaltatja meg, közös gondolati úttá rendezi a filozófia és teológia történetében a szubsztanciametafizika mellett vagy ellenében felbukkanó gondolati

<sup>7</sup> Vö. Petri Lombardi: *Sententiae* Liber I. Distinctio V.1. Post haec quaeritur utrum concedendum sit quod Pater genuit divinam essentiam, vel quod divina essentia genuit Filium, vel essentia genuit essentiam, an omnino genuit, nec genita est divina essentia. Distinctio VI.1: Praeterea queri solet utrum Pater genuit Filium voluntate, an necessitate. Distinctio VII.1: Hic solet quaeri a quibusdam utrum Pater potuerit vel voluerit generare Filium. Lásd in P. Lombardi: *Opera omnia*. Accurante J.-P. [Jacques-Paul] Migne. Bibliothecae Cleri Universae. *Tom. secundus*. Excudebatur et venit apud J.-P. Migne editorem in via dicta d'Amboise, prope portam Lutetiae Parisiorum vulgo d'Enfer nominatam seu Petit-Montrouge, 1855, 535–542. o. Forrás: [http://books.google.hu/books?id=9fEQAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=hu&source=gbs\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&cf=false](http://books.google.hu/books?id=9fEQAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=hu&source=gbs_summary_r&cad=0#v=onepage&q&cf=false), illetve [http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/1095-1160,\\_Petrus\\_Lombardus,\\_Sententiarum\\_Libri\\_Quatuor,\\_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/1095-1160,_Petrus_Lombardus,_Sententiarum_Libri_Quatuor,_MLT.pdf) (letöltve 2012. november 21.).



kezdeményeket. Mint arra maga Gadamer is nyomatékkal figyelmeztet, vizsgálódásaiban mindvégig a dolog (a játék, a műalkotás, a történelem, az irodalom, a hagyomány) vezette a tekintetét, a dolog természetének kitarulkozásával nyílt hely úgy a konfrontációra, mint a találkozásra a különféle metafizikai ontológiai megközelítésekkel. Nem fordítva történt: nem egy eleve-előre konstruált filozófiai hagyomány alkalmazásával, előrebocsátásával ismer rá utóbb a dologra vagy fejt ki annak természetét. A különálló gondolkodói kezdeményezéseket, meglátásokat sajátos megfordításban, saját dolgára, a hermeneutikai tapasztalatra áthangolva mutatja be. Ezért az az állítás is megkockáztatható, hogy a létgyarapodás metafizikájának hagyománya mint közös nézőszög, sajátos közelítés csupán az *Igazság és módszer*ben szólal meg mint hagyomány, előtte mondhatni csupán lappangott. E hagyomány hitelességét nem valamiféle módszer, hanem az a dolog szavatolja, amelyhez épp Gadamer vezet el: a hermeneutikai fenomén.

A létgyarapodás a nyelv mint megértett lét vonatkozásában nyilvánul meg. Nyelv és megértés-gondolkodás elválasztottsága feloldódik, a nyelv nem eszköze, nem leképezése, nem utólagos megformáltsága a gondolkodásnak, hanem a gondolkodás valóságos és érzékelhető mozgása (a gondolkodás mint nyelv történik-mozog). Az értelmezést és a megértést mint a kérdés és válasz kölcsönös játékát nem a megértő-értelmező ember kezdeményezi, hanem a dolog (a lét), amely mint megértendő, mint kérdező szólítja meg az embert. A megértés látószögéből a megértő már mindig is megszólítva találja magát. Megszólítottságának nem tud elébe visszalépni, ez annyit tesz: a kezdeményezést sosem tudja magához ragadni, nem tud fölébe kerekedni a dolognak (azzal szemben hatalmi helyzetre szert tenni), és nem tudja szabad önkénye szerint alakítani a megértő-értelmező helyzetet. Mint azt Gadamer hangsúlyozza: a hermeneutika számára hozzáférhetetlen a kezdet.

Az arisztotelési természetfilozófia számára szintén hozzáférhetetlen a kezdet abban az értelemben, hogy nem ragadható meg a mozgó test mozgásának első pillanata (és első mozzanata és első helye). A mozgó test, bármikor tekintjük is, már eleve mozgott volt. A között a pillanat és pont közt, amikor és amelyben még nem mozgott, és aközött, amikor és ahol most megragadva azt, mozog, számtalan osztás lehetséges, amelyek mindegyikében mozog a test. Az a pillanat, amikor még nem mozgott vagy már nem mozog, megragadható.

Vagyis a nyugvás vége és kezdete hozzáférhető egy szubsztanciame-  
tafizika számára is, a nyugvásé, amely a mozgást körülveszi és meg-  
határozza. A létgyarapodás metafizikája a mozgást nem a nyugvástól  
indulva közelíti meg: azt, aki megragadja-megragadhatja a mozgást,  
nem választja el a mozgástól, nem helyezi a nyugvás mozgástól érint-  
hetetlen helyzetébe.

A megtalált értelem, amelyet a nyelvként történő értelmező gon-  
dolkodás dolgozott ki, a dolog értelme, s ennyiben a létben következik  
el a gyarapodás. Amennyiben a létben, annyiban a nyelvben is (mint  
megértett létben). Amennyiben a megértés vagy értelmezés során a  
gondolkodás saját magára ismer rá, saját magát érti meg a megértett  
másban (a megértett létben), annyiban a megértés vagy értelmezés a  
kiáradtnak az áradóhoz való visszahajlásaként ragadható meg.

Gyarapodás nem lehetséges a korábban volt megmaradása, meg-  
őrződése nélkül. A szubsztanciametafizika látószögéből: az, ami a  
mozgás, a változás előtt volt, nem őrződik meg, korábbi pusztá meg-  
létét éppoly pusztá meg nem léte váltja. A hordozó, a szubsztancia  
sem őrzi a korábban volt járulékát (ha „őrizné”, akkor még mindig  
hordozná, vagyis ez a változás meg nem történetére vagy megszaka-  
dására vallana). Azt a járulékát, amelyet korábban hordozott volt,  
később nem hordozza. Korábbi járulékának a nyomát sem őrizheti,  
hiszen ez arra vallana, hogy a járulék hatással volna a hordozóra (ami  
képtelenségnek látszik a meghatározó nézőszögéből). Következésképp  
a természet változásairól és mozgásairól csupán egy kívülről, érint-  
hetetlen tekintet szerezhethet tudomást, tehet megfigyeléseket. Az ő  
emlékezetében és tudásában lehetséges egyáltalán, hogy a változás  
előttje az utánjával összehasonlítható. A végső következményre Szent  
Ágoston mutat rá: a természetben a szó szoros értelmében mindig  
csak jelen van. Mivel azonban a jelen, a most kiterjedés nélküli, így  
a jelennek nincs megléte. Ha a dolgok léte csupán meglét, akkor a  
természetben nincs semmi.

A lélekben megmaradnak a formák: az emlékezet, az ész alkalmas  
a megőrzésükre. Csakhogy az, ami a tanulás során gyarapodva fel-  
halmozódik, pusztán tudatosult voltában különbözik attól, ami egyéb-  
ként nem tudatosítottan eleve megvan a lélekben. A tanulás nem a  
tudott lét, hanem a tudott lét tudatosulásának a növekedése, ám  
a tudott volt nem változtat a tudáson. A tudott tudás a tudó lélek  
természetét sem alakítja: a *Nikomakhoszi etika* hangsúlyozza, a benne  
lírtak ismerete nem teszi erényessé az olvasóját. Az erénynek szük-

séges feltétele a gyakorlati tudás, amely nem születik velünk, hanem amelynek meg kell érlelődnie neveltetésünk, fiatalságunk során, ám az arisztotelészi íráskor figyelemre méltóan hallgatnak arról, hogyan lesz valaki erényessé, miként történik, hogyan valósul meg a nevelés.

Az *Igazság és módszer* látószögéből az őrző a nyelv, az írás, a tágabb értelemben vett irodalom. Mint (megértett) létben és mint (megértő, értelmező) gondolkodásban, a nyelvben őrződő értelem egyként lét és gondolkodás is. A megőrzés mégsem valamiféle, hozzáadás és összegződés útján felhalmozódó értelemkészlet mindenkor együtt ható, iránytalan meglétébe torkollik (melynek valamiféle mindig együttesen rendelkezésre álló, intelligibilis hordozója volna akár a tudati, akár a nem tudati létezés tartományában). Mivel az értelem egyként lét és gondolkodás, ezért nélkülöz minden elválasztottságot (hordozó és járulék, lét és tudat). A szubsztanciámetafizikákkal ellentétben a keletkezett értelem semmikor és sehol nincsenek egyszerre együtt, összességük teljessége nem férhető hozzá az értelemkereső gondolkodás számára. Megőrződni annyit tesz: a dologtól jövő értelemváró kérdés és a gondolkodás értelemkereső válasza játékában bármely egykor megnyílt értelem ismét játékba jöhet, ismét mozgósítható mind a dolog, a lét, mind a gondolkodás részéről; és bármikor visszahúzódhat e párbeszéd játékának cselekményéből, mint a hagyományozódás valamely, adott helyzetben megvilágítatlan elágazása. Végső soron a hermeneutikai tapasztalat egysége (lét és gondolkodás univocitása) szavatolja a keletkezett értelem megőrződését.

A szubsztanciámetafizika hagyománya Platónig visszanyúlva mind a műalkotásokat, mind a nyelvet (a szavakat) a képmás mintájára vagy ahhoz képest értelmezi. A kép újraértelmezésével Gadamer hozzáférhetővé teszi azoknak a metafizikai-esztétikai hagyományban elfedett természetét, hallhatóvá teszi a bennük megnyilvánuló igazságot, s újrarendezi a hozzájuk fűződő lehetséges viszonyulásokat. Éppígy a spekulativitás gondolatát is a képmás–tükrökép–kép megkülönböztetésre támaszkodva értelmezi majd újra.

A képmás platóni értelmezését megerősíti Gadamer: a képmásnak nincs különálló létezése, feladata, hogy továbbirányítson a mintaképhez, s ezzel mint eszköznek, dolga végeztével, saját valósága megszűnik. A képmásnál nem időzik el a tekintet, ám ha mégis, akkor feladatát amaz nem teljesíti megfelelően. A mintakép léte számára a képmás nélkülözhető, ez utóbbinak így lefokozott, látszat létezése

van. Csakhogy a kép nem képmás: nem jelzés, nem utalás, hanem bemutatás, megmutatkozás. A kép – saját értelemigényét tekintve – nem szakad el attól, ami benne megmutatkozik, ellenkezőleg: a képben megmutatkozó elválaszthatatlan a képtől. A képben tesz szert látható-érzékkelhető létezésre az, ami korábban, a kép előtt érzékeltetetlen volt. A kép nem önkényes vagy tetszőleges járulékként kapcsolódik a megmutatkozóhoz, annak létét, természetét bontja ki. Ugyanakkor mint ilyen és ilyen (és nem másmilyen) megmutatkozás nem is valamiféle elkerülhetetlen szükségszerűség. A kép a benne megmutatkozó létezésének történése, szabad létesülés (keletkezett lét), a megmutatkozó szabad megnyílása és környezetének szabad megnyílása arra, hogy őt, a megmutatkozót befogadja-fogadja. Ebben az értelemben gyarapítja a kép a megmutatkozó létét (nem annak valamely puszta lehetőségét váltja valóra), vagy – az *Igazság és módszer* más fogalmazásában – a képben nyeri el a megmutatkozó saját teljesebb, igaz (igazabb), valóságos (valóságosabb) létezését. Mint létrejött létezés a kép elválaszthatatlan a megmutatkozótól, hiszen annak létöbbletéből ered, és annak létezése szerkezetét teszi hozzáférhetővé.

A kép történése voltát szemléltethetik az 1920-es évek városfilmjei. Egyrészt a világvárosok (az euroatlanti világ nagyvárosai), társadalmi és térszerkezetük, városlakóik rétegzettség, életmódja, szokásaik, térhasználatuk erre az évtizedre szilárdult meg, állandósult oly mértékben, hogy az sajátos ábrázolást kívánt. Másrészt a látvány rögzítése erre az évtizedre érte el az ábrázolás módjának azt az árnyaltságát, érzékenységét és azt a technológiai érettséget, hogy a város életét bemutathatta, mint láthatót rögzíthette. Harmadrészt a mozi (ahol ezeket a filmeket nézték) ekkorra vált a város sajátos művészetévé, meghatározó kulturális és közösségi helyévé. A város a moziban saját maga látható létét szemlélte (ahogyan ezt Vertov filmje be is emelte filmjének cselekményébe). Mindegyik filmnek lényeges eleme, hogy az emberek belenéznek a kamerába (vagy épp elfordulnak tőle, eltakarják a szemüket), annak a számára mutatják be (játsszák el) mindennapi életük valamely eseményét (vagy adják meg vagy vonják meg hozzájárulásukat a bemutatáshoz). Némelyik film magát a forgatást is beemeli az ábrázolt cselekménybe. Lásd a következő filmeket: Sheeler–Strand: *Manhatta* (1921), Cavalcanti: *Csak órák* (1926), Fritz Lang: *Metropolis* (1927), Ruttmann: *Berlin, egy város szimfóniája* (1927), Mihail Kaufman: *Moszkva* (1927), Dzsigja Vertov

(alias Gyenyisz Kaufman): *Ember felvevőgéppel* (1929) (a filmet öt városban forgatta, ám úgy állította össze, hogy a forgatási helyek különbsége ne legyen szembeötlő), Moholy-Nagy: *Benyomások a marseille-i régi kikötőről és Berlini csendélet* (1932). Az 1920-as, 30-as évektől kibontakozó városfényképezés (pl. Kertész, Brassai, Cartier-Bresson, Atget) már a filmekben megnyílt ikonológiai utakon halad. A világváros ikonja egészen az ezredfordulóig tartja magát, amikor a nagyváros életének megingathatatlannak ítélt (közösségi, gazdasági, kulturális, biztonsági) támasztékai visszafordíthatatlanul megrendülnek, az ikon összeomlását rögzíti majd például 2010-ben Julian Temple *Requiem for Detroit* c. filmje. Ellenpéldának Antonioni *Kína*-filmje kínálkozik, amely nem tudja használni a városfilmek ikonológiáját, tekintve, hogy az ábrázolt világ (az 1970-es évek Kínája) élesen különbözik a világvárosokétól. Árulkodó a városfilmek műfaji meghatározása: azok a filmtörténeti művek, amelyek a képmás mintájára értelmezik a dokumentumfilmeket, nem sorolják közéjük ezeket az alkotásokat, azok viszont, amelyek szerzőibb műfajnak tekintik, igen.<sup>8</sup>

Ha a műalkotások megközelítésének antik példáit a platónira és az arisztotelészire egyszerűsítjük, a másolásnak a szobrokról és festett képekről vett platóni és az utánzásnak a tragédiájatékról vett arisztotelészi mintájára, akkor az *Igazság és módszer* vállalkozását úgy is jellemezhetnénk, mint amely a platóni elmélet testére szabott példát arisztotelészi megközelítésből értelmezi át, és veszi így vissza az igazságától fosztott létezésből.

A részesedés-gondolat feszültségeit már Platón *Parmenidésze* felszínre hozta. Ha a részesedés (methexisz) valamiféle leképezés (eikaszhénai), amelyben a látható érzékelhető dolgok hasonlósága jelenik meg a tiszta természeti mintákhoz (paradeigmata), akkor ez megköveteli a hasonlók közösségét. Csakhogy közösségük forrása tőlük különböző kell legyen. Így azonban a formák (ideák) végtelen meg-

<sup>8</sup> Vö. pl. Thompson, Kristin – Bordwell, David: *A film története*. Ford. Módos Magdolna. Budapest: Palatinus Kiadó, 2007 (Palatinus filmkönyvek, sorozatszerk. Kovács András Bálint) és Nowell-Smith, Geoffrey (szerk., előszó): *Oxford film enciklopédia. A világ filmtörténetének kézikönyve*. A magyar filmgyártásról szóló rész és az 1998-tól napjainkig tartó rész Bikácsy Gergely, 1995–1998-ig a kiegészítés Nemes Károly. Budapest: Gloria Kiadó, 2007. Dokumentumfilm és játékfilm különbségét dramaturgiai látószögökből tárgyalja Tarr Béla: „Jelenné tenni a múltat...” [Beszélgetés Ember Judittal 1978-ban], in Szilágyi Erzsébet (vál., összeáll.): *Az Ember-lépték. Ember Judit portréja*. Budapest: Osiris – Kodolányi János Főiskola, 2003, 185–192. o.

sokszorozódásához jutunk, ami ahhoz a képtelenséghez vezet, hogy nem léteznék első forma (forrás). A másik ellenvetés szerint mivel a formák és hasonlataik létezése közt nincs közösség, ezért közösségük csupán névleges. A részesedés nem hidalja át az intelligibilis és az érzékelhető, látható létezés elválasztottságát, nem ad magyarázatot rá, hogyan lehetséges a formák megismerése, hiszen az emberi tudás az érzékelhető dolgokig terjed. Egyként tudásnak nevezni a képmások és a formák ismeretét, pusztán névleges közösség.

A részesedés, részvétel fogalmában az elválasztottság, az érintetlenség felhangjait a kölcsönhatás, a hozzátartozás, a nála-lét többletjelentése irányába mozdítja el Gadamer.<sup>9</sup> A mítosz, a történet adott

<sup>9</sup> Az *Igazság és módszer* a platóni *methexisz* (részesedés, részvétel) fogalmat Teilhabe-val fordítja. „[Die metaphysische Crux des Platonismus] verdichtet sich im Begriff der Teilhabe (*methexis*) und betrifft sowohl das Verhältnis der Erscheinungen zu der Idee als auch das Verhältnis der Ideen zueinander. [...] Plato dieses umstrittene Verhältnis der »Teilhabe« besonders gern an dem Beispiel des Schönen verdeutlicht. Die Idee des Schönen ist wahrhaft anwesend in dem, was schön ist, ungeteilt und ganz. Am Beispiel des Schönen lässt sich [...] gegenüber den logischen Schwierigkeiten der Teilhabe des »Werdens« an »Sein« die Evidenz der Sache aufbieten. »Anwesenheit« gehört auf überzeugende Weise zum Sein des Schönen selbst. [...] Wenn man mit Plato von einem Hiatt (*chórismos*) zwischen Sinnlichen und Ideellen sprechen muss: hier ist er, und hier ist er zugleich auch geschlossen.» GW 1: 485. („[A platonizmus nehézsége] a részesedés [...] fogalmában sűrűsödik össze, s egyaránt vonatkozik a jelenségeknek az ideához való viszonyára és az ideák egymás közti viszonyára. [...] Platón a »részesedésnek« ezt a sokat vitatott viszonyát leginkább a szép példájával szereti érzékeltetni. A szép ideája osztatlanul és egészen jelen van abban, ami szép. Tehát a szép példája [...] lehetővé teszi, hogy a dolog evidenciáját állítsuk szembe azokkal a logikai nehézségekkel, amelyeket a »levésnek« a »létből« való részesedése von maga után. Nyilvánvaló, hogy a »jelenlét« magának a szépnek a létehez tartozik. [...] Ha Platónnal együtt hiátusról kell beszélnünk az érzéki és az ideális között, akkor ezt mondhatjuk: itt van ez a hiátus és ugyanakkor itt is zárul össze.» IM 2003: 530. sk. o.) A Teilhabe kölcsönhatás jellegű leírásához lásd még pl. „Dabeisein ist mehr als bloße Mitwesenheit mit etwas anderem, das zugleich da ist. Dabeisein heisst Teilhabe.” GW 1: 129. („A nálalét több, mint a pusztán együttes jelenlét valami mással, ami szintén ott van. A nálalét részvételt jelent.” IM 2003: 155. o.) „Der Sinn des Dabeiseins ist hier die die echte Teilhabe am Heilsgeschehen selbst.” GW 1: 133. („A nálalét értelme itt nem más, mint az igazi részvétel magában az üdvörtörténésben”. IM 2003: 158. o.) „Der Aufnehmende ist in eine absolut Distanz verwiesen, die ihm jede praktische, zweckvolle *Anteilnahme* verwehrt. [...] [Diese Distanz] bedeutet den zum Sehen nötigen Abstand, der die eigentliche und allseitige *Teilhabe* an dem, was sich vor einem darstellt, ermöglicht.” GW 1: 133. („[Az abszolút distancia] meggátolja [a nézőt] minden gyakorlati-célszerű *részvételben*. Ez a distancia azonban [...] a látáshoz szükséges távolságot jelenti, s ez a távolság teszi lehetővé, hogy a néző valóban és mindenoldalúan *rész*t vegyen abban, ami megmutatkozik neki.” IM 2003: 158. o., kiemelések – B. L.) „Das Bild geht nicht in seiner Verweisungsfunktion auf, sondern hat in seinem eigenen Sein teil an dem, was es abbildet. Solche ontologische Teilhabe kommt nun freilich nicht nur dem Bilde zu [...]”. GW 1: 158. („A kép nem oldódik fel a maga utalásfunkciójában, hanem tulajdon létének van része abban, amit ábrázol. [...] Persze nemcsak a képet jellemzi ilyen ontológiai részesedés [...]”. IM 2003: 184. o.) „Diese Gemeinsamkeit aber ist in unserem Verhältnis

helyzetben, adott környezetben, valamely előadásban mutatja meg magát, amely előadásnak éltető eleme a néző. Éppígy a zenei gondolat, amely interpretációjának (megszóllaltatásának a koncerten adott akusztikai erőterben, környezetben, helyzetben) éltető eleme a hallgatóság. Arisztotelész tragédiameghatározásának épp arra a részletére hívja fel Gadamer a figyelmet, amely e meghatározásba beemeli a nézőt, a nézőre tett hatást.<sup>10</sup>

Kérdés, hogy a részvétel közössége nem őrzi-e a közösség szereplőinek elválasztottságát? A néző társalkotó (és nem pusztán úgymond „befogadó”) volta nem rombolja-e a műveket? A műalkotások rögzítettsége (épületek, színművek, regények, festmények megbonthatatlanlansága) nem korlátozza-e a néző mozgás- és alkotásigényét? Az esztétikai indíttatású alkotások alighanem csakugyan korlátozzák. Az *Igazság és módszer* az esztétika kora előtti művekre, az esztétikai látómező peremére szorult műfajokra irányítja a figyelmet. A liturgia nem ismer kívülállót (nézőt), mellőzhetetlen része a pap és a hívek párbeszéde, egymásnak felelgető éneke, hasonlóképp az eucharisztikus történet sincs „rajta kívül” a liturgikus térben. Az antik színház

---

zur Überlieferung in beständiger Bildung begriffen. Sie ist nicht einfach eine Voraussetzung, unter der wir schon immer stehen, sondern wir erstellen sie selbst, sofern wir verstehen, am Überlieferungsgeschehen teilhaben und es dadurch selbst weiter bestimmen.” GW 1: 298. („Ez a közösség azonban a hagyományhoz való viszonyunkban állandó alakulásban van. Nem egyszerűen előfeltevés, mely eleve meghatároz bennünket, hanem mi magunk hozzuk létre, amennyiben megértünk, részesedünk a hagyománytörténetben, s ezáltal mi magunk is folytatjuk a meghatározását.” IM 2003: 329. o.) „Es ist da etwas in die Mitte niedergelegt [...], an dem die Gesprächspartner teilhaben [...] Die Verständigung über eine Sache [...] bedeutet daher notwendigerweise, dass im Gespräch eine gemeinsame Sprache erst erarbeitet wird. [...] [Die] Wahrheit der Sache [...] sie zu einer neuen Gemeinsamkeit verbindet. Verständigung im Gespräch ist [...] eine Verwandlung ins Gemeinsame hin, in der man nicht bleibt, was man war.” GW 1: 384. („Valami oda van téve középre [...], amelyben a beszélgetőpartnerek részesednek [...]. Ezért a dolgot illető kölcsönös megértés [...] szükségképp azt jelenti, hogy csak a beszélgetésben dolgozunk ki közös nyelvet. [...] [A dolog igazsága] új közösséggé kapcsolja össze [a beszélgetőpartnereket]. A beszélgetésben végbemenő kölcsönös megértés és egyezésre jutás [...] azt [jelenti], hogy közösséggé változunk – olyan közösséggé, melyben egyikünk sem marad az, aki korábban volt.” IM 2003: 420. o.) „[...] die Wahrheit dessen, was sich im Spiel darstellt, nicht eigentlich über die Teilhabe am Spielgeschehen hinaus »geglaubt« oder »nicht geglaubt« wird.” GW 1: 491. („[...] annak az igazságát, ami a játékban megmutatkozik, nem »hisszük« vagy »nem hisszük« azon túlmenően, hogy részt veszünk a játék történetében”. IM 2003: 537. o.)

<sup>10</sup> Az arisztotelészi *Poétika* 6. fejezetének elején található meghatározás (1449b24–28) épp a „dī' eleú kai phobú perainúsa tén tón toiótón pathématón katharszín” kiegészítéssel járul hozzá a mű korábbi fejezeteiben olvasható tragédiáírásokhoz („részvét és félelem útján víve végbe az ilyen indulatoktól való megtisztulást”, Ritoók Zsigmond fordítását lásd Arisztotelész: *Poétika és más költészettani írások*. Budapest: PannonKlett, 1997. 35. o.)

szabadon, a mindenkori helyzet látószögéből adja elő a mítoszokat úgy, hogy a színpadra állítás a városállam polgárainak közös műve (a *Szentivánéji álom* bohózat-betéte ezt mutatja be a mesteremberek jelenetében). A zene eredetileg tánczene (mint ezt a zenei műnyelv is őrzi), a vers: ének. A tizenkilencedik századi átiratok (amelyek nem is születhettek volna meg a zeneművek esztétikai szemlélete nélkül) szabadon mozgatják a „kottába” vésett darabokat. A szépirodalmi szövegek sem változtathatatlanok: Brook angol fordításban játssza Londonban Shakespeare darabjait, Chretien de Troyes középkori francia szövegét Éric Rohmer „középkori hangzású” franciára fordítja, majd így forgatja le a *Perceval le Gallois* c. filmjét,<sup>11</sup> Faludy György és Parti Nagy Lajos átiratokban (és nem fordításokban) adják közre mások műveit. A színpadi és filmadaptációk nem betűhűen (még csak nem is cselekményhűen) nyúlnak a regényekhez, a legmozdítathatatlabbnak látszó szövegekhez. A felhasználóbarát, könnyen hozzáférhető szerkesztőprogramoknak és a mind interaktívabbá tett internetes közösségi felületeknek köszönhetően egyre inkább átalakulóban van a műalkotások esztétikai zártsága (formai érinthetatlensége), a nézőnek, hallgatónak az alkotásoktól való elzártsága, egyáltalán a műalkotások keletkezésének és a velük való találkozásoknak a helye. Bár aligha állítható, hogy a technológia tette lehetővé a befogadói viselkedés változását, inkább fordítva, a befogadói viselkedés igényeinek változása mutat irányt a technológiai-informatikai útkereséseknek, noha kétségtelen: a szabadon együtt alkotó befogadás nehézségeibe ütközik a hagyományos (az esztétikai tudat igényeihez igazított) intézményekben.

A részvétel, a nála-lét, a hozzátartozás fogalmai mentén Gadamer újraértelmezi a théoria fogalmát. A *Nikomakhoszi etika* a szemlélődéssel azokat a dolgokat kapcsolja össze, amelyek változatlanok, s amelyeknek az okaik sem változnak. A szemlélés és a szemlélt közt nincs kölcsönhatás, sem a szemlélt, sem a szemlélő nem lesz más vagy másmilyen. A szemlélő tudást tértlensége különbözteti meg a mester-ségbeli és a gyakorlati tudástól (tekhné, phronészisz): környezetét nem változtatja meg, nem párosul vele sem létrehozás, sem cselekvés.

<sup>11</sup> Ez a témája a filmrendező és a középkorkutató Le Goff 1979. március 9-i beszélgetésének-vitájának, „Perceval le Gallois. Rencontre avec Éric Rohmer et Jacques Le Goff”. Entretien réalisé par Philippe Bon et Philippe Venault. *Ça cinéma* No. 17 (mai 1979), Paris: Albatros. A film dialóguskönyvét és Rohmer jegyzetét a fordításáról lásd *L'Avant-scène cinéma* No. 221 (1. febr. 1979), 9–64., 6–7. o.



Az *Igazság és módszer* a théoria liturgikus eredetéhez nyúl vissza, amely szerint az részvétel az istentiszteleti cselekményben. A szemlélőn elragadtatás, magafeledtség lesz úrrá, kívülállását önkéntelenül feladva feloldódik az isteni megnyilatkozásában. Végső elemzésben (ellentétben a tárgyiasító tudással) a théoria túl a meglévőn, magánál a dolognál időzik, adózva tekintélyének, nem az elszigetelt egyesekkel érintkezik, hanem valamiképp az egészből részesedik.<sup>12</sup>

Az újkori természettudomány viszonyulását a természethez, amely az igazsághoz való hozzáférés uralkodó mintájává vált a többi létező más gondozásai számára, az *Igazság és módszer* látószögéből a tudó és tudott átjárhatatlan, kölcsönhatástól mentes elválasztottsága, a tudásnak tárgyával szemben elfoglalt hatalmi helyzete (mely hatalom semmi tárgyi korlátozást vagy ellenállást nem fogad el), a tárgy létezésének módszeres elszegényítése, a tudati létezés világtalanítása jellemezi. Az efféle természettudományos viszonyulásból nem reflexió vezet el gondolkodás és dolog egységéhez, közösségéhez. A tapasztalat, a hagyomány, a nyelv természetes metaforikája elemzésével Gadamer olyan tartományokat tár föl, amelyekben sajátos közvetlenségben található a gondolkodás a dologgal. Jelzi, hogy ezekre eleve mint tudományon kívüliekre tekintett a hagyomány, így fel sem merült, hogy a dolgok igazságát jeleníthetik meg. Az elemzések kiemelik: gondolkodás és dolog találkozásában a dolog a kezdeményező, és a találkozás irányát is ő határozza meg. A gondolkodás mondhatni elkerülhetetlenül, ellenállhatatlanul ki van téve a dolognak: a dolgoknak, amelyek vélekedését meghazudtolják, a hagyománynak, amely megszólítja s amelynek hangját nem tudja nem hallani (lévén a hallás fölött még akkora uralmunk sincs, mint a látás fölött, hogy becsukjuk a szemünket), a dolgok nyelvben adott közösségeinek, általánosságainak. A találkozás mondhatni készületlenül éri (még mielőtt ráébredne a helyzetre, már benne van). Így ebben a találkozásban a gondolkodás, a tudás, a tudat a dolognál van (ellentétben a reflexióval, amelyben saját magánál van). A dolognál tartózkodva ugyanakkor mégis tapasztalatot szerez saját magáról: ráébred saját végességére.

<sup>12</sup> „Theoria ist wirkliche Teilnahme, kein Tun, sondern ein Erleiden (*pathos*), namlich das hingerissene Eingenommensein vom Anblick.“ GW 1: 130. („A théoria tehát valódi részvétel, nem cselekvés, hanem elszenvedés [...], tudniillik azt jelenti, hogy a látvány magával ragad, megfog bennünket.” IM 2003: 156. o.)

Az *Igazság és módszer* hangsúlyozza végesség és történés (a gondolkodás végességének és a megértés történésjellegének) összetartozását. A végtelen örök mindentudó változatlan egy számára hozzáférhetetlen az értelemszerzés és értelemgyarapodás. A létgyarapodás metafizikája a végesség metafizikája, ellentétben a szubsztanciame metafizikával, amely a mű elszórt megjegyzéseiben a végtelenség sajátos metafizikájaként jelenik meg. A végtelen értelem számára aligha lehetséges megértés mint történés, aligha lehetséges nyelv mint hangzó beszélgetés a dologgal és a megértők közösségének szereplőivel, előreugorva a mű zárlatáig, aligha lehetséges a szép fénylése.

A nyelv képmásként vagy jelként való értelmezésével a nyelv spekulatív struktúráját állítja szembe Gadamer. A spekulativitás a tükrözés-tükröződés játékát mutatja: a tükröző elválaszthatatlan a tükrözöttől, az egyik léte a másikba, a másiké az egyikbe megy át. A tükrözés elsődlegesen mégis a tükrözendő-tükröződő megmutatkozása, azaz a tükrözés: tükröződés. A tükröző különbözik a tükrözöttől, ugyanakkor nincs tőle elkülönült léte. A nyelv a spekulativitás létstruktúráját mutatja, s ennyiben a nyelv annyi, mint a dolgok. Másfelől a nyelv a gondolkodás megnyilvánulása, nem pedig eszköze, lefokozódása, tőle elkülönülő, mozdíthatatlan készlet. A nyelv mint logosz (és nem mint név vagy szó) gondolkodás. A nyelvek sokfélesége, a szó multiplicitása sem a nyelvnek, sem a gondolkodásnak nem gyengésége, hanem az emberi gondolkodás végességének megnyilvánulása. Ugyanakkor minden elhangzó szóban, beszédben a gondolkodás egésze is felhangzik (mintegy zenei felhang módjára). A spekulativitás *Igazság és módszer*ben adott ábrázolása magába vonja a nyelv azon létstruktúráit, amelyek Szent Ágoston, Szent Tamás és Cusanus teológiáiban jelennek meg. Csakhogy Gadamer megfordítja a tájékozódás irányát: e teológiák a nyelven törekedtek érzékeltetni a isteni viszonyok szerkezetét és mozgását, ebben a hasonlóságban, közösségben azonban a nyelv valódi világa vált hozzáférhetővé. (A fordulat teszi összetettebbé Gadamer és a filozófiai-teológiai hagyomány kapcsolatát, amelyet az egyirányú hatás helyett szabatosabbnak látszik párbeszédként jellemezni. Gadamer olyasmire lel az ágostoni, tamási, cusanusi tanokban, amely csak a gadameri nézőszögből válik észrevehetővé, a klasszikusok hatása mintegy csak válasz, visszahatás arra a kérdésre, amellyel Gadamer fordul hozzájuk.) A kereszténység tapasztalatában hozzáférhetővé lesz a nyelv történésjellege, amennyiben a verbum elválaszthatatlan mindenkori hirdetésétől, a nyelv

a fénymetafizika látószögéből kerül „megvilágításra”, s a nyelvi sokféleség mint a történeti véges emberi tapasztalat gazdagsága kerül értelmezésre.

A végesség metafizikai következményeinek és a nyelv világának kibontása után az *Igazság és módszer* visszafordul Platónhoz. Valódi filozófiai-filozófiatörténeti találkozás, párbeszéd folyik az utolsó oldalakon: Gadamer a hermeneutikai világtapasztalat felől közelítve, a létgyarapodás metafizika belátásaira támaszkodva újraértelmezi a szép platóni metafizikáját, amely Platónnál ugyanakkor a szubsztancia-metafizikától korlátozva nem bontakozott ki teljes jelentőségében. Ezzel egyúttal megerősíti Platón filozófiai érvényét: a platonikus hagyomány az, amely „kialakította az emberi egzisztencia végességének gondolásához szükséges fogalmakat”.<sup>13</sup>

A szép mint ragyogás történése. A szép mint fény összefonódik az érthető megérthetésével, s ennyiben a fény egyben a szó fénye. A szép mint amelybe beköltözik a jó, egyszersmind a létező igazságának a helye. A szép megmutatkozásában az intelligibilis és az érzékelhető létezés különbség előtti egysége ragadható meg. A szép megmutatkozása a véges emberi létezéshez kötődik mint a megmutatkozás akijéhez. A szépben az intelligibilitás mint érzékelhető közvetlenség adódik a megértő véges gondolkodás számára. A szép – kép. „A kép létrangja” c. fejezetben Platónnal megnyitott konfrontáció az emberi végesség megszólaltatásának igényében való egyetértésbe torkollik.

<sup>13</sup> „In dieser Tradition des Platonismus wurde das begriffliche Vokabular ausgebildet, dessen des Denken der Endlichkeit der menschlichen Existenz bedarf.” GW 1: 490. o. (IM 2003: 536. o.)