

Loboczky János

A nyelv kifejező ereje – hermeneutika és retorika Gadamernél

„Nyilvánvaló tehát, hogy a retorika nem egy meghatározott tárgykörhöz kapcsolódik, hanem olyan, mint a dialektika, és az is nyilvánvaló, hogy hasznos. Világos továbbá, hogy nem az a funkciója, hogy meggyőzzön, hanem az, hogy feltárja minden téren a meggyőzés lehetséges módjait. [...] Ezenkívül az is feladata, hogy feltárja a valóságos és a látszat-meggyőzés eszközeit, ahogyan a dialektikáé az, hogy feltárja a valóságos és látszat-szillogizmusokat.” (Arisztotelész: *Rétorika* 1355b.)

Arisztotelész idézett meghatározása azt a sajátos paradoxont jelzi, ami a retorikával kapcsolatban többnyire felmerül: egyfelől szokás úgy tekinteni rá, mint ami nem más, mint beszéd- és érveléstechnika, másfelől már Arisztotelész is határozottan megkülönbözteti a pusztá szofisztikától. A retorika első megközelítésben szemben áll a hermeneutikával, amely a megértés elmélete. Gadamer szerint viszont a retorika nem a beszédformáknak és nem is a meggyőzésnek a pusztá elmélete, hanem az értelmezés művészetének egyik mozzanata. Nála a retorika a legkorábbi tradíciótól kezdve az olyan igazságigény egyedüli letéteményese, amely a valószínűt és a józan ész megvilágító erejét védelmezi a tudomány bizonyosságigényével szemben. Előadásomban azt vizsgálom, hogy az *Igazság* és *módszer* mellett más, későbbi Gadamer-írásokban hogyan jelenik meg növekvő hangsúllyal a retorikai tradíció hermeneutikai szerepének az értelmezése. Gadamernél tehát nem úgy merül fel a kérdés, hogy retorika vagy hermeneutika, hanem retorika és hermeneutika.

Az *Igazság* és *módszerben* a *sensus communis* humanista tradíciójával kapcsolatban Gadamer arra hívja fel a figyelmet, hogy Vico egyszerre hivatkozik a közös érzékre és az ékesszólás ideáljára.¹ A „jól beszélés” már az antikvitásban sem csak a beszéd művészetét jelenti, hanem a helyes, az igaz mondását is. A retorikának az ókorban olyan szerepet is tulajdonítottak, hogy igazi életbölcességet közvetítsen. Vico lényegében a nevelés szempontjából hangsúlyozta az eloquentia fontosságát. Az igaz és helyes iránti közös érzék nem alapelvekből levezetett tudás, de elősegíti a beláthatóságot. A fiataloknak képekre, eleven szemléletre van szükségük a képzelőerő és az emlékezet fejlesztése érdekében. A kritikai kutatás mellett ezért szükség van az érvek megtalálásának művészetére, a meggyőző iránti érzék kifejlesztésére is. Gadamer azt emeli ki Vico fejtegetéseiből, hogy nem egyszerűen a retorikai esszéesség védelmezéséről van itt szó, hanem a gyakorlati és teoretikus tudás arisztotelészi ellentéte jelenik meg, amely nem csupán az igaz és a valószínűt ellentétéről szól. A *phronészisz*, a gyakorlati tudás a konkrét helyzetre irányul, tehát a körülmények szerteágazó gazdagságát, változatosságát kell figyelembe venni. Arisztotelésznél a *phronészisz* emellett szellemi erény is, nem csupán képesség, hanem az erkölcsi lét meghatározottsága: „Bár ennek az erénynek a gyakorlása eredményezi, hogy megkülönböztet-

¹ Itt Gadamer Vico: *De nostri temporis studiorum ratione* című munkájára utal. L. GADAMER 1984, 37–38.

jük azt, amit tenni kell, attól, amit nem kell tenni, de mégsem egyszerűen gyakorlati okosság és általános találékonyság. Amikor megkülönbözteti azt, amit tenni kell, attól, amit nem kell tenni, ez a megkülönböztetés már eleve magába foglalja az illendő és a nem illő megkülönböztetését, s ezzel egy erkölcsi magatartást előfeltételez, melyet a maga részéről csak tovább képez.” (GADAMER 1984, 39.)

A retorika humanista hagyományában jelenlévő etikai mozzanat mellett Gadamer az esztétikaira is felhívja a figyelmet. Az élményművészet határaival foglalkozó részben például arra emlékeztet, hogy a költészet és a retorika még a XVIII. században is egymás mellett foglalnak helyet. Kant a „képzelőerő szabad játékát és az értelem ügyét” látja bennük. A költészet és a retorika (ékesszólás) egyaránt szépművészet, mert mindkettőben öntudatlanul megvalósul az érzékiség és az értelem összhangja. Itt még távolról visszacseng a művészetnek az a klasszicista mércéje, amely a szilárd formáknak a hagyomány által megszentelt művészi összeillesztésében látja a műalkotás specifikumát.

Gadamer a schleiermacheri hermeneutika átvilágítása során is rávilágít retorika és hermeneutika összefüggésére. Schleiermacher szerint a beszéd nem csupán a „gondolatprodukció” belső terméke, hanem közlés is, így külső formája van. Az írásban rögzített szövegekre ez különösen áll, s ezek eleve művészet révén létrehozott ábrázolások. Ahol persze a beszéd művészet, ott művészet a megértés is, vagyis minden szöveg elvileg igényli a megértés művészetét. A retorika, amely Schleiermachernél az esztétika egy részterülete, így tartozik össze a hermeneutikával. Minden megértésaktus egy beszédaktus megfordítása, egy konstrukció újraalkotása, a hermeneutika tehát a retorika és a poétika egyfajta megfordítása. Azt, hogy Schleiermacher meglepő módon összekapcsolja a költészetet és a szónoki művészetet, Gadamer azzal magyarázza, hogy a „művészi gondolkodás” schleiermacheri fogalma nem a produktumra, hanem a szubjektum magatartásmódjára vonatkozik: „Így itt a beszéd is tisztán művészetként, azaz a céltól és a tárgytól elvonatkoztatva, egy alkotói produktivitás kifejezéséeként van elgondolva, s így persze a nem-művészi és a művészi között folyékonyak az átmenetek – csakúgy, mint a nem-művészi (közvetlen) megértés és a művészi eljárással elért megértés között.” (GADAMER 1984, 144.) Bizonyos értelemben mindkét esetben individuális teremtő teljesítményre van szükség.

A hermeneutika ontológiai fordulatát taglaló részben Gadamer a nyelv vezérfonalát követi, de nem nyelvfilozófiai vizsgálódásokat folytat. A nyelvet tudvalevőleg nem elemzendő objektumnak tekinti, hanem a megértés és megértetés közegének, „amelyben a partnerek kölcsönös megértése és a dologról való egyetértésé végbemegy.” (GADAMER 1984, 269.) A hermeneutika témája ebben az értelemben a grammatikához és a retorikához tartozik. Ugyanakkor ez nem a helyes nyelvtudás kérdése, hanem annak szemügyre vétele, hogy miként szólaltatható meg *maga a dolog* a megértés, illetve a megértetés folyamatában.

Nyelv és gondolkodás, nyelv és fogalomalkotás összefüggéseit elemezve egyébként lényegi utalást tesz Arisztotelészre is Gadamer. Úgy látja, hogy a görög bölcselőnél már a fogalmak szisztematikus rendjének ideálja uralkodik a nyelv eleven kifejező ereje, metaforikája felett. A nyelv eredendő logikai produktivitása így retorikai alakzattá formalizálódik: „A filozófia és a retorika harcának, mely azért folyt, hogy melyikük képezze a görög ifjúságot, s az attikai filozófia győzelmével dőlt el, van egy olyan oldala is, hogy a nyelvről való gondolkodás egy olyan grammatika és retorika dolgává vált, amely már eleve elismeri a tudományos fogalomalkotás ideálját.” (GADAMER 1984, 301.)

A hermeneutika univerzális aspektusával kapcsolatban témánk szempontjából különösen érdekes az, amit *Augustinus* „fénymetafizikájáról” ír Gadamer. A teremtésről szóló magyarázatában a keresztény gondolkodó arra hívja fel a figyelmet, hogy Isten a fény megteremtésekor szól első ízben, a megszólalás egyúttal a szellemi világosság létrejöttét is jelenti. A megvilágítás fogalma emellett a retorikai hagyományhoz tartozik: „Ami megvilágító, az mindig valami olyasmi, amit mondtak: javaslat, terv, sejtés, érv stb. Ebbe mindig az is beleértődik, hogy a megvilágító nincs bizonyítva, és nem teljesen bizonyos, hanem úgy érvényesül, hogy valamiképp kiemelkedik a lehetséges és a vélhető körén belül.” (GADAMER 1984, 335.)

Az *Igazság és módszer* néhány részletének felelevenítésével azt kívántam jelezni, hogy alapvetően egyetértek Jean Grondin azon megállapításával, hogy Gadamer itt még elsősorban tiltakozik a nyelvi metaforika retorikába való száműzése és a retorika instrumentalizált felfogása ellen (I. GRONDIN 2000). E kritika jegyében – mutat rá Grondin – jelenik meg már Platón is az *Igazság és módszer* egy fejezetében (Nyelv és logosz) mint a „nyelvfelejtés”, vagyis a nyelv eszközszerű használatának előkészítője. Ez összefügg szerinte a Heidegger által létfelejtésnek nevezett folyamat előkészítésével. Ahogy Gadamer itt fogalmaz, Platón egy olyan felfogást készít elő, amelynél „a lét mint abszolút kezelhető tárgyiasság” jelenik meg (GADAMER 1984, 290). Platón kritikája mellett Arisztotelészt az apodiktikus logika egyeduralmáért teszi felelőssé Gadamer. Mindezzel szemben Grondin jogosan hangsúlyozza, hogy Arisztotelésznél sem csupán erről volt szó, hiszen ő legalább annyira a nyelv sokszínűségét és géniuszát követte, mint a logikai bizonyítás mintáját. Persze azt hozzá kell tennünk, hogy Gadamer az *Igazság és módszer* más helyein és egyéb írásaiban közismerten a platóni dialogikus módszer kitüntetett fontosságát hangsúlyozza saját hermeneutikai felfogása szempontjából, és Arisztotelész hatástörténete sem elsősorban negatív megvilágításban jelenik meg nála. Ezt természetesen Grondin sem tagadja, csak arra hívja fel a figyelmet, hogy itt még Gadamer útban volt a hermeneutika és retorika univerzális koncepciója felé. Ezen az úton Grondin fontos szerepet tulajdonít Augustinusnak. Pontosabban annak, hogy Gadamer, ha nem is kiemelten, de a korábban már jelzett helyen túl is utal a keresztény gondolkodóra az *Igazság és módszerben*. A „Nyelv és verbum” című fejezetben az inkarnáció ágostoni tanát abban az összefüggésben említi, hogy az egyúttal megszabadította a nyelvet a gondolkodás spiritualista szellemiségétől, amennyiben arra a következtetésre fut ki, hogy a gondolat nyelvben való testet öltése elengedhetetlen feltétele a jelentésnek, amely így megérthetővé, megoszthatóvá válik. A gondolkodás és nyelvi megformálása között lényegi azonoság van, amely a Szentháromság ágostoni értelmezésével is párhuzamba állítható: „Többről van szó, mint pusztá hasonlatról, mert a gondolkodás és a nyelv emberi viszonya, minden tökéletlensége ellenére is, a Szentháromság isteni viszonyának felel meg. A szellem belső szava ugyanúgy lényegileg azonos a gondolkodással, mint az Istenfiú az Istenatyával.” (GADAMER 1984, 294.)

Retorika és hermeneutika összefüggéseinek megvilágításához fontos adalékokkal szolgál Gadamernek egy 1979-es előadása a nyelv kifejezőerejéről és a retorika szerepéről a megismerésben (GADAMER 1983). Ebben először is azt szögezi le, hogy a retorika ma már nem ugyanazt jelenti, mint a hagyományban. A beszéd művésze egyre inkább az írás és az olvasás művészetévé alakult át. A beszéd mindig valakihez vagy valaki előtt történik, az írás és olvasás első megközelítésben magányos tevékenység. Ugyanakkor az írásbeli megfogalmazás esetén is tekintettel vagyunk

a lehetséges olvasókra, az olvasásnál pedig eleve egy nyelvi hagyományközösségben mozgunk. E váltás következtében a megértés bizonyos módosulása következik be, amely a következő hermeneutikai alapkérdést involválja: hogyan lehet áthidalni a beszédnek az írásban rögzített és az olvasás révén megértett értelme közötti távolságot? Másképpen fogalmazva, hogyan születik meg a retorika elméletéből, illetve magából a megértés elméletéből az, ami az olvasás elmélete? Ráadásul nem pusztán az írásbeliség előtti és az írásbeliségen alapuló kultúra közötti különbség vizsgálata lényeges, hanem a szöveg hangos felolvasása és a néma olvasás közötti eltérés tekintetbevétele is.

A retorika mint ékesszólás és az írás közötti különbség kiindulópontját Gadamer most is Platónban látja, de hangsúlyozza a platóni érvelés kettős arculatát. Platón egyfelől kritikusan viszonyul a retorika bizonyos megjelenési formájához, mondván, hogy nem több, mint a hízelgés művészete, melynek segítségével bárkit meg lehet győzni. Ebben az értelemben a retorika értelem és igazság nélkül való. Másfelől a retorika Platón szerint is lényegi összefüggésben van a megismerés során nyert belátások átadásával. Platón másik fontos felismerését Gadamer abban látja, hogy felhívja a figyelmet retorika és dialektika szoros kapcsolatára. A dialektika azáltal, hogy a beszélgetés vezetésének művészete, egyúttal a megértetés művészete is. A dialektika ebben az értelemben a megértésre és megértetésre irányuló jóakaratot is feltételezi. Ez az egész folyamat konkrét szituációjára és szándékára utal, amely így a valódi beszélgetés lehetőségét és a belátáshoz vezető utat nyitja meg.

Gadamer az antik hagyományra való visszautalás után előadásában részletesen vizsgálja, hogy a modern tapasztalati-kísérleti tudományok XVII. századi színre lépése milyen következményekkel jár a valódi írásművészetet feltételező tudományos prózára nézve (gelehrte Prosa). Gadamer értelmezésében sajátos feszültség jön létre nyelv és megismerés között. A kérdés az, hogy miként fér meg egymással a modern tudomány megismerési igényének álláspontja a retorika által áthagyományozott műveltséggel és ismeretekkel. A természettudományok kutatója sajátos paradox helyzetbe kerül: egyrészt kutatási eredményeinek közlésében a lehető legszigorúbb pontosságra és egyértelműsége kell törekednie, másrészt az írás művészetében is gyakorlottnak kell lennie, ha tudományos felfedezéseinek szélesebb körű elismertségét kívánja elérni. Tehát kénytelen azt is figyelembe venni, hogy a retorikai-metaforikus nyelviségünk által rögzült világorientációknak például elválnak a tudományos magyarázattól (a nap lemegy, mondjuk például, nem azt, hogy a Föld megfordul). A nyelv számára mindenestre új helyzet adódik a Gadamer kifejezésével élve monologikus tudományok korában. A nyelv tulajdonképpen nyelvi teljessége alárendelődik a meghatározott jelölő funkcióknak, amelyek „legtisztábban” a matematikai szimbólumokban nyilvánulnak meg. Persze azt sem árt figyelembe venni, hogy a matematika és a geometria bizonyos fogalmai szavakból „művészien” megformált kifejezések, metaforák, csak éppen ma már nem eleven, hanem „holt, megdermedt metaforák”.

Gadamer mindenestre azt hangsúlyozza, hogy a megértés és megértetés mint valódi nyelvi esemény során nem pusztán rámutatunk valamire, hanem valamit mint valamit ismerünk fel. Ebben az összefüggésben hozza be a Lebenswelt (életvilág) kifejezést. E fogalomnak – modern használatának husserli indíttatásán túl – az antik retorikai tradícióval való kapcsolatára is utal. A Lebenswelt jelentéstartalma a *sensus communis*éval rokon, hiszen mindkettő valamiféle közös értelemre, közös nyelvre utal. Az életvilághoz tartozó értékfogalmak révén az általánosan uralkodó közös értelem

fejeződik ki, amely fogalmakat azután egy tárgy vagy folyamat leírására alkalmazzuk. Tanulságos összefüggésben utal itt Gadamer Freudra, akinél jelentős interferenciát lát a fogalomalkotás módszere és a nyelvhasználat között. A tudattalan új dimenzióinak feltérképezését meghatározott természettudományi elképzelések uralják, ezért itt jól definiált fogalmakra van szükség. Freud ezzel együtt mestere az igényes tudományos prózának, amit fogalomhasználatának életszerű nyelvisége világosan tükröz.

A tudományos próza és a retorikai hagyomány összefüggéseinek egyik legfontosabb aspektusa, hogy nemcsak a retorikában fontos figyelembe venni, kihez szólunk. A retorikai eszközök nem pusztán a nyelv felöltöztetésére használhatók, hanem a megismerés szolgálatába is állíthatók. Egyébként is, a tudományos kutatás bizonyos értelemben a dialógus folytatása más eszközökkel és megfordítva. Gondoljunk csak a szaklapokban megjelenő tudományos közlemények kiváltotta diskurzusokra.

Gadamer a tudományos próza kapcsán persze azt hangsúlyozza, hogy nem pusztán tudósok egymás közötti dialógusáról van szó. A *gelehrte Prosa* esetében olyan ember beszél, illetve ír, aki uralja saját tudományát, és egyúttal arra is képes, hogy azt a kevésbé tanult számára is érthetővé tegye. Ehhez egyfajta írásművészetre van szükség a tudományban éppúgy, mint az irodalomban. Azt is lehetne mondani, hogy egyfajta distanciát kell tartanunk saját tudásunkkal szemben. Ez azonban nem a tudományos módszernél megkövetelt távolság, hanem a legyőzésében nyilvánul meg a tudományos kutatás során. A tudományos próza művészetében önmagunktól való távolságra van szükség, amely lehetővé teszi a saját tudásunk és az olvasó vélhetően hiányosabb informáltsága közötti távolság áthidalását. Ez pedig a dialektika és a retorika tradicionális erőnyeinek az alkalmazását hívja elő. E közvetítő funkció nyilvánvalóan jobban érvényesülhet a szellemtudományokban, mint a természettudományokban.

Gadamer arra is céloz, hogy önmagukban a művészi metaforák még nem bizonyítják a tudományos próza művészetét. Az elegánsan megfogalmazott részeknek olyan retorikai-stilisztikai funkciója van, hogy ráhangolja az olvasót a kutatás eredményeinek újrafelismerésére.

Az egész kérdéskör lényegét Gadamer úgy fogalmazza meg, hogy feloldhatatlan feszültség van a modern tudomány módszerfogalma és a világban élő ember megértésre és megértetésre vágyó törekvése között. A módszerfogalom határok felállítására is kényszerít. A kutatás mindig egyfajta partikuláris hozzáférés a valósághoz pragmatikus segítőeszközök – például számrendszerek vagy a matematika szimbólumai – révén. Ugyanakkor a természettudós sem tudja egyedül ezeknek az eszközöknek a segítségével közelebbi kutatásainak eredményét. Ő sem tudja egészen szabadon tenni magát az életvilágtól, illetve annak nyelvi artikulációjától. A félreérthetőség őt is kiiktathatatlanul fenyegeti. Bármilyen nyelvi megfogalmazás egyben a félreértésnek, a téves leegyszerűsítésnek vagy éppen az előítéletek fenntartásának is a forrása. Ami a nyelv mindennapi használatában a beszéd nyelvi gazdagságát növeli és információtartalmát bővíti, az zavaró lehet ott, ahol minden a megnevezés egyértelműségétől függ. Gadamer ezt az ellentmondást nem kiküszöbölendő hibának, hanem termékeny feszültségnek látta. A tudományos nyelv partikularitása ugyanis értelmezhetetlen a nyelvi teljesség karaktere nélkül. Ez utóbbi pedig a nyelvhasználat képessége, amely a kommunikatív szó keresése és megtalálása révén emberi közösséggé kapcsol össze bennünket.

Hermeneutika és retorika összefüggéseit érintő kérdésekkel foglalkozik Gadamernek egy 1985-ös írása is, *A nyelv határai* (GADAMER 1993a). Azért is tartom fontosnak ezt a tanulmányt, mert segíthet cáfolni azt a gyakran hangoztatott vélekedést, hogy Gadamer nem szentelt figyelmet a kommunikáció nyelven kívüli vagy legalábbis köztes formáinak. Az írás központi témája hangsúlyozottan a beszélt nyelv, de a nyelvbe beleérti a gesztusokat is, amelyek az emberek nyelvi érintkezése során együtt járnak a nyelvi jelekkel.

A gesztusnyelvre történő utalások mellett az emberi és állati nyelv összehasonlításának néhány aspektusát is megfogalmazza itt Gadamer, többek között Arisztotelészhez kapcsolódóan. Az Arisztotelészre történő hivatkozások egyébként is tanulságosak, mivel itt döntően nem a nyelvet logikai szabályokba kényszerítő filozófus képe jelenik meg.

A sokféle elágazó gadameri fejtegetésekből három mozzanatot emelek ki. Az egyik arra hívja fel a figyelmet, hogy Arisztotelész a *Metafizika* elején a látás elsőbbségéről beszél az emberi megismerésben, máshol viszont a hallásnak ítéli a pálmát. Gadamer az utóbbival ért egyet, mivel hallásunk segítségével érzékeljük a nyelvet, amelylyel azután mindenfajta észleléssel nyert információt, a dolgok megkülönböztetésének árnyalatait is nyilvánvalóvá tehetünk. A hallás egyetemessége így a nyelv egyetemességére is utal.

Egy másik fontos gondolatmenet az arisztotelészi *syntheke* fogalmát értelmezi. Gadamer félrevezetőnek tartja a szó konvenciónak fordítását, mivel ez a nyelv teljes értelmére és egyúttal az élet egész emberi mivoltára utal. A nyelv esetében nyilvánvaló fonákság lenne azt képzelni, hogy az emberek megállapodnak abban, hogy így és így beszéljenek. Ez a nyelv torzképe. A *Syntheke* annak az alapstruktúrája, amit a nyelvi megértés és megértetés kifejez. Megállapodás, megegyezés abban az értelemben, ahogyan Arisztotelész a „menekülő sereg” példáján keresztül (ezt egyébként az *Igazság és módszerben* is idézi Gadamer) érzékelteti az észrevételek felhalmozódásának folyamatát, ami az emlékezetben való rögzítés révén tapasztalattá öszszegződik, amely minden jártassághoz és tudáshoz való átmenet döntő lépcsőfoka. A *Syntheke* fogalma végül azt is tartalmazza, hogy a nyelv az egymással való létben keletkezik, ennek során fejlődik ki a megértés és megértetés, aminek révén az emberek egyetértésre juthatnak.

Gadamer még egy arisztotelészi meghatározást idéz fel az emberről. Eszerint az ember az az élőlény, aki nyelvvvel rendelkezik, és az egyedüli lény, aki nevetni tud. Mindkét definíció közös gyökere a magunktól való distancia létrehozásának képessége.

Végül is Gadamer a nyelv határai alatt azt érti, hogy mindig marad valamilyen kifejezhetetlen a nyelvben mint eseményben. Minden, ami bennünk egy gondolati összefüggést involvál, alapjában egy végtelen folyamatba vezet be. Hermeneutikai álláspontból azt lehetne mondani, hogy nincs olyan beszélgetés, amely valódi egyetértéshez ne vezetne. Időbeliségünk, végességünk, elfogultságaink korlátaiból fakadóan ugyanakkor nincs olyan beszélgetés, amelyet tökéletesen végigvezetnénk. A nyelv határa időbeliségünkben, beszédünk, gondolkodásunk, részvételünk, nyelvünk diszkurzivitásában nyilvánul meg. A nyelv végrehajtása nem egyszerűen a kijelentések által történik, hanem mint beszélgetés, mint az értelem egységének a felépítése a szóból és a válaszból. A legmélyebb hermeneutikai probléma, hogy minden beszélő minden pillanatban, amikor a megfelelő szót keresi, amellyel a másikat elérheti, úgy érezheti,

hogyan nem egészen találja el ezt. A nyelv tulajdonképpeni életét és lényegét éppen az odaillő szó utáni megszüntethetetlen vágyakozás alkotja.

Befejezésül még a Habermas–Gadamer-vita néhány mozzanatára térek ki. Az első megjegyzésem, hogy alapvetően egyet lehet érteni Grondin azon megállapításával, hogy Habermasnál egyfajta pozitív változásról lehet beszélni a hermeneutikához való viszonyában (GRONDIN 2002, 180–188). Kezdetben egy olyan emancipatorikus ideológiai kritika legitímálására törekedett, amelyet az objektíváló tudományok modelljét követve fogalmazott meg. A kommunikatív cselekvés elmélete és a diskurzusetika a nyolcvanas években viszont már elválaszthatatlan a nyelvi jellegű kölcsönös megértésnek és megértetésnek, vagy másképpen szólva, a szót értésnek a hermeneutikai aspektusától. Egyébként Habermas már *A társadalomtudományok logikájában* bizonyos értelemben elfogadta a hermeneutikai kiindulópontot. Wittgenstein nyelvjáték felfogását monadologikusnak tartja, s ezzel szemben hangsúlyozza a hermeneutikai önreflexió jelentőségét: „Gadamer a grammatikai szabályokban nemcsak intézményszerű életformákat lát, hanem a horizontok lehatárolását is. A horizontok nyitottak és eltolódnak: ha beléjük kerülünk, megint elmozdulnak. Ez a husserli fogalom kínálkozik arra, hogy a nyelv strukturáló teljesítményeivel szemben asszimiláló és generatív erejét is érvényre juttassuk. A nyelvjátékok grammatikájában rögzített életvilágok nem zárt életformák, miként azt Wittgenstein monadologikus felfogása sugallja.” (HABERMAS 1994, 212–213.)

A tradíció fogalma körüli vita pedig némiképp félreértésen alapult, hiszen Gadamer sem adott egyszerűen elsőbbséget a tekintélynek az ésszel szemben. Inkább azt hangsúlyozta, hogy a tekintélynek is az elismerés aktusán kell nyugodnia, amit viszont egyáltalán nem lehet kikényszeríteni, hanem ez a másik ember bölcsességének, tudásának felismerésétől függ (I. HABERMAS 1994, 217–220; GADAMER 1984, 200).

Kettejük vitájának fontos mozzanata volt a retorika fogalmának eltérő értelmezése. Habermas szerint a dialogikus egyetértés származhat egy ideologikusan leplezett uralmi struktúrából is, ezért a reflexív módon belátott egyetértést meg kellene különböztetni a tisztán retorikai – értsd manipulatíván elért – konszenzustól (HABERMAS 1981). Gadamer ezzel szemben azt állítja, hogy a „reflexív módon belátott” és a „retorikailag elért” egyetértés közötti ellentét mesterségesen kreált, ugyanis a reflexív belátás is határos és számunkra megvilágító érvek nyomán születik meg. Az ember számára lehetséges tudás nyelvisége tehát retorika nélkül nem gondolható el: „... a retorika számára visszaadjuk széles körű érvényességét, melyet az újkor kezdetekor a matematikai természettudomány és módszertan függesztett fel. A retorika a világ nyelviileg megfogalmazott és valamely nyelvi közösségben értelmezett tudásának egészét jelenti.” (GADAMER 1993b, 406.)

Grondin mintegy erre rímelve fogalmazhatta meg így hermeneutika és retorika univerzalitását: „Csakis nyelvre irányuló világ létezik, mely megkísérli szavakhoz juttatni a kimondandót, anélkül, hogy az számára egészen sikerülne. Egyedül a nyelv e hermeneutikai dimenziója egyetemes.” (GRONDIN 2002, 15.)

IRODALOM

- GADAMER, Hans-Georg 1983. Die Ausdruckskraft der Sprache: Zur Funktion der Rhetorik für die Erkenntnis. In *Lob der Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 149–163.
- GADAMER, Hans-Georg 1984. *Igazság és módszer*. Ford.: Bonyhai Gábor. Budapest: Gondolat.
- GADAMER, Hans-Georg 1993a. Grenzen der Sprache. In *Gesammelte Werke* Bd. 8. Tübingen: Mohr. 350–361.
- GADAMER, Hans-Georg 1993b. Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache. In *Gesammelte Werke* Bd. 8. Tübingen: Mohr. 400–440.
- GRONDIN, Jean 2000. Útban a retorika felé. Ford.: Cseke Ákos. *Vulgo*, 3–5. 62–70.
- GRONDIN, Jean 2002. *Bevezetés a filozófiai hermeneutikába*. Ford.: Nyíró Miklós. Budapest: Osiris.
- HABERMAS, Jürgen 1981. A hermeneutika univerzalitásigénye. Ford.: Bacsó Béla. *Helikon*, 2–3. 278–290.
- HABERMAS, Jürgen 1994. *A társadalomtudományok logikája*. Ford.: Adamik Lajos et al. Budapest: Atlantisz.

FORRÁS

- Arisztotelész: *Rétorika*. Ford.: Adamik Tamás. Budapest: Gondolat, 1982.



Oláh Katalin