

Kiss Andrea-Laura

Az irodalmi és a filozófiai nyelv metaforikusságáról – hermeneutikai megközelítésben

„Ádám egyik feladata az édenkertben az volt, hogy nyelvet alkosson, külön nevet adjon minden élő és élettelen teremtménynek. Az ártatlanságnak ebben az állapotában elméje a maga teljességében érzékelte a való világot. Nemcsak felag-gatta szavait a dolgokra, amiket látott: azok a dolgok lényegét tárták fel, a szó szoros értelmében életre keltették őket. Tárgy és neve kölcsönösen azonosak voltak egymással. A bűnbeesés után ez már nem igaz. A név levált a tárgyról, a szavak önkényes jelek halmazává degenerálódtak, a nyelv elszakadt Isten-től. Az Édenkert története tehát nemcsak az ember bűnbeesésének, hanem a nyelv bűnbeesésének dokumentuma is.”

„[...] egy új nyelv megalkotásán fáradozom. [...] Egy olyan nyelvről beszélek, mely végre kifejezi, amit mondani akarunk. Szavaink nincsenek összhangban a világ állapotával. Amíg minden egészben volt, biztosak lehettünk benne, hogy azt fejezik ki, amit kell. De közben apránként, lépésről lépésre szétért, szétmállott, káoszba hullott minden. Szavaink ennek ellenére nem változtak semmit. Nem alkalmazkodtak az új valósághoz. Így valahányszor megpróbáljuk kifejezni, amit látunk, helytelen szavakat használunk, kifacsarjuk, eltorzítjuk, feje tetejére állítjuk, amit mondani akarunk. A szavak azonban [...] képesek a változásra.”

(Paul Auster: New York trilógia)

Ha irodalom és filozófia viszonyára a művészet és a filozófia dualitásának, vagy még általánosabban a kinyilatkoztatás-jelleg versus dialektikusság kontextusában próbálunk reflektálni, óhatatlanul felvetődik a kérdés, hogy beszélhetünk-e egyáltalán meghatározó különbségekről művészet és filozófia között, húzhatunk-e egyértelmű határvonalat a kettő közé. Egyrészt egyre több olyan műalkotás születik, amelyek – akár ezeket a különbségeket tételszerűen tematizálva – átrendezik a jól körülbástyázott határokat, vagy inkább, mintegy performatív aktusként, ellehetetlenítik a különbségtevést, ezáltal diszkurzivitás és poétikusság egységét alkotva meg. Danto szerint például a filozófia azáltal semmisítette ki a művészetet, hogy a műalkotások a művészet lehetőségéről szóló bölcselkedésekké, művészetfilozófiává váltak. Másrészt Heidegger a filozófiai nyelvinség problémáját éppen a költői nyelv felé való fordulással vélte enyhíthetőnek, a létre vonatkozó kérdés nyelvi megragadhatóságát valamiféle metaforika révén próbálta megteremteni.

Kérdésünk tehát a következő: hozzájárulhat-e a nyelvnek a metaforikusság felől való megközelítése a megértéshez, beszélhetünk-e arról, hogy a nyelv alapvető metaforikussága kapcsolja össze az irodalmat és a filozófiát, és ha igen, hol érhető tetten ez az egymásra találás?

A fentiek mellett irodalom és filozófia valamiféle közösségét igazolhatja az is, hogy a különböző irodalomelméleti kutatások a filozófiában keresik önmaguk megalapozási lehetőségeit – ez különösen igaz a hermeneutikára.¹ Határátlépésekről, kontúrok elmosódásáról beszélve találóan és provokatív módon kívánczik e kontextusba Gadamer azon meglátása, mely szerint „az esztétikának *fel kell oldódnia* a hermeneutikában” (GADAMER 1984, 126).²

Hogyan közelítsünk ehhez a gadameri imperatívuszhoz? Ez a megfogalmazás akár magára a gadameri gondolkodásmód alapjaira nézve is kihívó lehet, ugyanis, mint közismert, Gadamer (különösen az *Igazság és módszer* Gadamerére gondolok) megpróbálja elkerülni azt, hogy a hermeneutikát bárki is normatív elméletnek tekintse. Talán abból kellene kiindulnunk, hogy Gadamernek az *Igazság és módszer*ben egyik alapvető célja a megértés mibenlétének körülírása volt, mely abból a törekvésből nyert megalapozottságot, hogy a XIX. századi szellemtudományokra jellemző természettudományos módszereszményt kívánta felülírni.³

Hogyan artikulálódik a hermeneutikai értelemben vett megértés, illetve hogyan lép be a fent vázolt kontextusba? Gadamer szerint – és ebben a tekintetben Gadamer Heideggerre alapoz – mindenfajta világhoz való viszonyulásunk megértésként jelenik meg. Mint ismeretes, Heidegger a világot jelentésséggként gondolja el, és a világban való tájékozódást a megértés alapvető szituációjának tekinti. Megjegyzendő, hogy a heideggeri megértésfogalom nem valamiféle tudásra alapozódik, inkább bizonyosfajta jártasságot, képességet feltételez: megérteni egy dolgot tehát annyit tesz, mint elboldogulni vele.⁴ Láthatjuk, hogy ebben a kontextusban a megértés alapvetően a viszonyulás, a valamihez való közelítés módján megy végbe – és különösen érvényesül ez a műalkotások megértése vonatkozásában.

Azonban az továbbra is kérdés, hogy miért és miként kellene feloldódnia az esztétikának a hermeneutikában? Ez talán úgy fogalmazható meg, hogy a hagyományos értelemben vett esztétikának egyfajta önkritikát kell gyakorolnia, meg kell szabadulnia attól a metafizikusnak tekinthető hozzáállástól, hogy a műalkotást a valóságtól különbözőként, a szórakozáshoz közelebb állóként fogja fel. A hermeneutika ebben az értelemben a műalkotás pártját fogja, amennyiben igazságot tulajdonít neki. És ha az esztétikának az igazsággal van dolga – mondja Gadamer –, át kell értékelnie magát a műalkotáshoz való közelítés módját is. Ebben az összefüggésben a hermeneutika egyfajta ráébresztő szerepet kíván betölteni az esztétikára (és a szellemtudományokra) vonatkozóan. Ez a gadameri törekvés szintén Heideggerre vezethető vissza, hiszen nála találkozunk azzal a megfontolással, hogy „egy tudomány színvonalát az határozza meg, hogy mennyire képes saját fogalmait válságba hozni” (HEIDEGGER 2001, 25).

¹ Mindjárt itt az elején jelzem, hogy a továbbiakban hermeneutikán a heideggeri–gadameri ontológiai hermeneutikát értem.

² „[...] a műalkotás létének elemzése vezetett át a hermeneutikai kérdésfeltevésbe, s ez utóbbi [...] tágult univerzális kérdésfeltevéssé”; „a művészet igazságára vonatkozó kérdésemből kiindulva találtuk meg az utat a hermeneutika felé, melyben számunkra művészet és történelem egyesül.” (GADAMER 1984, 334, 337.)

³ Mint ismeretes, Diltheyék a szellemtudományok ismeretelméleti metodológiáját igyekeztek kidolgozni, megin-gathatatlan támaszt próbálva találni a szellemtudományok számára, hogy azok felvehessék a versenyt a természettudományokkal. A hagyományos hermeneutika tehát (a pozitívizmussal és historizmussal egyetemben) a módszeres megértést és egyben a szellemtudományok módszertani megalapozását tekintette feladatának.

⁴ Ebben az értelemben a megértés nem tekinthető episztemologikusnak, nem valamiféle megismerés – ez utóbbi talán inkább a megértés egy válfaja lehetne –, nem korlátozódik a tudományok területére, hiszen nem csak valamely tudomány művelésekor megy végbe; a megértés mindig jelen van, ha az ember a *környező világgal*, a többi emberrel *közös világgal*, illetve önmagával, *saját világgal* foglalatossodik, ahhoz valamilyen formában viszonyul. (Vö. HEIDEGGER 1996–1997, 11.)

Ha ebből a megközelítésből tekintjük Gadamer fentebb idézett „imperatívuszát”, az derül ki, hogy az esztétikának felül kell bírálnia saját metodológiáját, Fehér M. István megfogalmazását kölcsönvéve: végre kell hajtania önnön alapfogalmainak revízióját. A hermeneutika célja tehát az, hogy az esztétikát rehabilitálja azáltal, hogy rámutat: a műalkotásnak van igazsága. Fontos megjegyezni, hogy Gadamer ezzel nem csak az esztétika revízióját szorgalmazza, hanem a szellemtudományok egészére feladatként rója ki, hogy gondolják újra vizsgálódási módszereiket.

Amint az imént jeleztük, ezt a gadameri feloldódás-törekvést Heidegger azon gondolata segítségével próbáljuk alátámasztani, mely szerint egy diszciplína akkor múlja felül önnön diszciplína-mivoltát, ha képes válságba hozni saját alapfogalmait. Ez a gondolat valójában egy olyan különbségrendszerbe ágyazódik, amely elhatárolja egymástól az életfilozófiákat (Dilthey, Bergson, Spengler) és az ún. tudományos filozófiákat a fogalmakhoz való viszonyuk tekintetében. Az életfilozófiákra – mint ismeretes – az jellemző, hogy a fogalmakat túl elvontnak tartják ahhoz, hogy az élet konkrétságát, folyamatjellegét leírják, míg a másik oldalon az ún. tudományos filozófiák szempontjából a fogalmak az irányadók a valóság leképezését illetően. Heidegger többek között a *Lét és idő*ben is azt hangsúlyozza, hogy nem a kijelentésekben kell keresni a dolgok igazságát, hanem inkább abba az irányba tájékozódik, hogy magukat a fogalmakat alakítsa úgy át, hogy azok a tényleges élet igazságát ne el-, hanem inkább felfedjék. Rávilágít arra is, hogy amennyiben hagyományos, metafizikus fogalmakkal operálunk, ezekkel együtt a hagyományos teóriákat, illetve magát a metafizikus gondolkodást is átvesszük. Erre utal, amikor a *Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációkban* azt hangsúlyozza, hogy a problémátörténeti konstrukciókhoz tartozó alapfogalmak egyszerű átvétele távol áll a megértéstől, kiemelve, hogy „a hermeneutika csak a destrukció útján valósíthatja meg feladatát”. (HEIDEGGER 1996–1997, 23.)

Ahogy erre Fehér M. István is felhívja a figyelmet, Heidegger a metafizikus fogalmiság meghaladásában a művészet nyelvéből inspirálódott (FEHÉR 2003, 150). Főként gondolkodásának második szakaszára jellemző filozófia és költészet (Denken, Dichten) találkozása, bár a *Lét és idő*ben is tetten érhető egy új, költőinek nevezhető filozófiai nyelvre való törekvés. Heidegger már korai főművében is megfogalmazza, hogy „a diszpozíció egzisztenciális lehetőségeinek közlése – azaz az egzisztencia feltárása – a »költői« beszéd sajátlagos céljává válhat” (HEIDEGGER 2001, 193). Heideggernek azért van szüksége a metaforikusnak tekinthető kifejezésmódra, mert szerinte a létre vonatkozó filozófiai kérdés vagy csak bonyolult körülírással, vagy költői módon szóltatható meg. A heideggeri terminológia arra utal, hogy fogalmaink nem leképezik a dolgokat, pontosabban ha ezt teszik, akkor elfedik azokat. A szavaknak utalniuk kell a dologra, de a gondolkodtatás, a ráébresztés módján. Éppen a dolog többféleképpen történő kifejezése, amit Gadamer a nyelv alapvető metaforikájának tekint, vezethet rá arra, hogy nem elégséges a szavakat jelölőként felfogni.

A kimondhatóság pluralitását, ami a megértés pluralitása is egyben, talán a fordíthatóság pluralitása jelzi leginkább, az, hogy az értelem egyik nyelvről a másikra történő átültetése az értelem módosulásával jár, ami a hermeneutika kontextusában kifejezetten előny, gazdagodás. Erre utalnak egyébként a *Lét és idő* új magyar kiadása kapcsán a fordítók is, hogy ti. nem baj, ha a Heidegger-terminusoknak több fordítása van, mert talán így méginkább megvalósul a heideggeri cél, azaz a fogalmak még inkább képesek lesznek arra, hogy elgondolkodtassanak.

Ebből talán levonhatjuk azt a következtetést, hogy az értelmező beszéd valójában a megértendő dolognak inkább körülírása, mint kimondása. Mind Heidegger, mind Gadamer elismeri, hogy az értelmezés nem kerülheti el a belemagyarázást, a túlmagyarázást. Az ideális, az egyből találó, a körülírásra nem szoruló szó valami olyasmi lehetne, mint a fény (Aquinói Tamás hasonlata), de mivel a véges ember szava nem fényserű, a metaforák maradnak számára kifejezési lehetőségként. A heideggeri, metafizikus hagyományt érintő hermeneutikai destrukciónak tehát része a költői nyelv beemelése a filozófiába. Hogy megint Fehér M. Istvánt idézzem: „Heideggernek [...] nem csupán a nyelvről van más, új felfogása, de ezt más nyelven mondja is el” (FEHÉR 2003, 150–151).

Ezen a ponton fontos emlékeztetni arra, amit már a fentiekben megelőlegeztünk, hogy miként jelenik meg a metaforikusság problémája a hermeneutikában. Itt különösen Gadamernek az *Igazság és módszer*ben kidolgozott metafora-felfogására kell utalnunk, abból indulva ki, hogy Gadamernél a nyelv beszélgetésként jelenik meg: „aki beszél – tehát általános szójelentéseket használ –, az olyannyira valamely tárgyi szemlélet különösségére irányul, hogy minden, amit mond, részesedik a körülmények különösségéből, melyekre a beszélő gondol” (GADAMER 1984, 299). Amikor azonban valamit ki akarunk fejezni, *előzetesen* adott fogalmakra vagyunk utalva. Felvetődhet a kérdés, hogy miként válhat alkalmassá az általános szójelentés arra, hogy kifejezze az egyedit? Gadamer ezzel kapcsolatban arra a következtetésre jut, hogy sem a szemlélet különössége, sem a fogalom általánossága nem olyasvalami, ami elkülönülten, a maga végérvényességében volna adott számunkra: mindkettő keletkezésben, folyamatos átalakulásban levő, és csak egymásra vonatkoztatottságában adott.

A beszélgetés során előfordul, hogy ugyanazt a kifejezést több dologra alkalmazzuk – ilyenkor felfedezünk valami *közösét* a dolgok egyediségében. Azonban ezt nem valamely szubjektív tudat vonatkozásában konstituálódóként kell felfognunk, nem valamiféle reflexív teljesítményként, hanem a világunkat alkotó (a szubjektivitást meghaladó, illetve magába foglaló) és a dolgok viszonylatában konstituálódó mozzanatként. Fontos megjegyezni azonban, hogy az általános jelentések nem úgy vonatkoznak a különösrre, az egyedire, hogy a kifejezett eset az általános jelentés valamely alesete lenne. Nem valamiféle alá-főlérendeltségi viszonyról van tehát itt szó, sokkal inkább hasonlóságról. Gadamer szerint amikor „valaki egy kifejezést valamiről átvisz egy másik valamire, akkor valami közösre tekint ugyan, de ennek a közös valaminek egyáltalán nem kell nembeli általánosságnak lennie. Az illető inkább a maga bővülő tapasztalatát követi, mely hasonlóságokat vesz észre – legyenek ezek akár a dologi jelenség, akár pedig a dolog számunkra való jelentőségének a hasonlóságai.” (GADAMER 1984, 299.) Ezt a hasonlóságot nevezi Gadamer a nyelv „alapvető metaforikájának”, és itt az *alapvetőn* van a hangsúly. Hermeneutikai értelemben nem beszélhetünk „a szavak metaforikus használatáról” mint természetellenes, „deviáns jelenségről”, mivel ezzel azt árulnánk el, hogy a nyelv alapvető jellegét félreértettük, metaforikus voltát alábecsültük. Ha a metaforát trópusnak tekintjük, az osztályozó logika játékszabályait fogadjuk el, és amennyiben a szavak metaforikus használatát a nyelv rendellenességeként fogjuk fel, legyen ez akár pozitív vagy negatív rendellenesség, a nyelvet használati eszközzé fokozzuk le.

Kiderül, hogy hermeneutikai értelemben szavaink csak részlegesen pontosak abban a tekintetben, hogy mennyire képesek megjeleníteni a megnevezett dolgokat. Azonban éppen ez a pontatlanság ad lehetőséget arra, hogy a megnevezéseknek változatai legyenek, ám ugyanakkor megőrizték a dologra való vonatkozásukat. „A helyes szót keressük – mondja Gadamer –, tehát azt a szót, amely valóban a dologhoz tartozik,

úgy, hogy maga a dolog jut benne szóhoz.” (GADAMER 1984, 291.) Megtalálni a helyes szót pedig annyit tesz, mint rálelni arra a közösrre, ami a dolog és a szó kapcsolatában fennáll. A nyelv metaforikája valójában ez a keresés és megtalálás, amely arra is utal, hogy a közösrre való rátalálásban a megértendő dolog az őt kifejezni próbáló szót gazdagíthatja, új jelentés, új fogalom képződését téve lehetővé.

Továbbmenve, Gadamer-nél a nyelv metaforikussága összefüggésben áll az emberi szellem végességével, melynek következtében beszédünk csak megközelítőleg képes arra, hogy kifejezze a dolog igazságát. Ez az emberi végesség valójában nem a kimondásra kerülő dologgal szemben tételeződik, hanem a tökéletes isteni szó (a Szent Ágoston-i *verbum*) egységével szemben, amelynek a teremtő jellegén kívül a legfőbb jellemzője ebben a kontextusban az, hogy nem kerülhetünk vele dialogikus viszonyba. „Az istenek nem filozofálnak” – idézi Gadamer Platón-t (GADAMER 1984, 336).⁵ Az emberi beszélgetés nyelve – Heideggerrel szólva – „folyamatosan lerombolja annak lehetőségét, hogy azt mondjuk, amiről beszélgetünk” (HEIDEGGER 1989, 208). Fontos hozzátenni ugyanakkor, hogy Gadamer értelmezésében a tökéletlenség nem negatív tulajdonsága az emberi nyelvnek, hiszen ebben a közegben jöhet létre a végtelen diszkurzivitás, a többféleképpen vagy másként mondás lehetősége. Gadamer-t idézve: „Isten a szóban tökéletesen kimondja természetét és szubsztanciáját, viszont minden gondolat, amelyet mi gondolunk, s így a szavak is, melyekben a gondolkodás végbe megy, a szellem pusztá akcidente.” (GADAMER 1984, 297.)

A fentiek ellenére azonban úgy tűnik, hogy létezik olyan, emberi alkotás eredményeként létrejött szövegteremtés, amely az isteni kinyilatkoztatás szavának mércéjével mérhető: ez nem más, mint a „szépirodalom”. Megjegyzendő, hogy a kései Gadamer-nél elkülönül az irodalom tágabb és szűkebb értelme. A tágabb mindenféle írásos hagyományt magába foglal, a szűkebb azonban csak az ideális nyelvi képződményre, az ún. szépirodalomra vonatkozik.⁶ A két szövegtípus között az a különbség, hogy a szépirodalom esetében a nyelvi forma nem másodlagos vagy külsődleges, értelem és hangzás nem választható el egymástól; a nyelvi műalkotás nem utal valamely külső tartalomra, csakis önmagát képviseli.⁷ Gadamer felhívja rá a figyelmet, hogy „a szó sehol sem annyira szó”, sehol sem jelenik meg annyira tökéletességében, mint a műalkotásban, itt nyeri el ugyanis igazi önprezentációját (*Selbstpräsenz*) (GADAMER 1995, 56; GADAMER 1991, 34).

Az értelem és a hangalak teljes megfelelése teszi a költői szöveget kitüntetetté, eminenssé, ez pedig azt jelenti, hogy egyetlen más, nem-irodalmi szöveg sem képes arra, hogy eminenssé váljon. Ebben a vonatkozásban a filozófiának el kell fogadnia örökös beteljesületlenségét, azt, hogy a gondolkodás nyelveként, diszkurzivitásánál fogva, folyamatosan megújulva megpróbálja állandóan felülmúlni önmagát. Az eminens szövegnek nincs mit felülmúlnia, minden felülmúláson túl van, azaz felülmúlhatatlan.

⁵ „Egy isten nem filozofál, mert az istenek tudnak – mi keressük az igazságot.” (GADAMER 1992, 21.)

⁶ Gadamer emlékeztet rá, hogy a szépirodalom nyelve nem a természetes, beszélt nyelv metaforákkal való feldíszítését jelenti, inkább annak ellenében jelenik meg, teljes metaforaként. „[...] a költői beszéd lényege nem a metaforában és a metaforák használatában rejlik. Költői szöveg valójában nem azáltal születik, hogy egy költőtlen szöveget költőivé teszünk metaforák alkalmazásával, [...] a költői szóról egészében mondhatjuk, hogy egy »abszolút« metafora jellegével bír (Alleman), azaz egyáltalán minden köznapi beszéddel szemben.” (GADAMER 1984, 135.) Jól illeszkedik Gadamer e gondolatához a kései Heidegger költészetéről vallott nézete: „Az igazi költészet sohasem a hétköznapi nyelv magasabb változata (melos). Inkább az ellenkezője áll: a mindennapi beszéd elfelejtett, tehát elnyűtt költészet, amely már alig mond valamit.” (HEIDEGGER 2000, 100.)

⁷ „Az irodalmi szöveg [...] nem másodlagos egy első, eredetileg vélekedő szöveghez képest. [...] Egy irodalmi szöveg úgymond önmagáról ad hangot, és nem beszél senki nevében.” (GADAMER 1994b, 126.)

Az eminens szöveg tökéletes, akár az isteni szó, amelyről azonban azt állítottuk, hogy nem tudunk szóba elegyedni vele. Felvetődik a kérdés, hogy megfelelően közelítünk-e az eminens értelemben vett szöveghez akkor, ha a korai Gadamer kontextusának megfelelően, dialogikus viszonyba akarunk kerülni vele. Vajon az isteni szó mintájára képződő eminens szöveg az emberi nyelv körülírással, belemagyarázással terhelt tökéletlenségétől megszabadulva nem veszíti-e el annak alapvető metaforikusságát, és ezzel a dialógusra való képesség lehetőségét is? Vajon lehetséges-e az, hogy az eminens szöveg nem *kinő*, hanem *kítör* az emberi nyelv alapvetően metaforikus jellegéből? Ez ugyanis azt igazolná, hogy az eminens szöveg hozzáférhetetlen marad a diszkurzív megértés számára. Másként szólva az irodalom szövegével való dialógusba keveredés vágyának lehetetlensége a hermeneutikai értelemben vett metaforikusság hiánya miatt egyenértékűvé válna az isteni szóval való beszédbe elegyedés lehetetlenségével.

Hogyan kerülhetünk tehát kapcsolatba mégis a költői szöveggel? „Egy jó vers megbonthatatlan szövedék, hang és jelentés [...] szétválaszthatatlan együttes hatása” (GADAMER 1995, 56) – mondja Gadamer, és felhívja a figyelmet, hogy e megbonthatatlanságnak a megértésben is meg kell maradnia. E gondolat vonatkozásában fel kell vetnünk a költői szöveg fordítási lehetőségének kérdését is. A kései Gadamer a fordításról kettős értelemben, egyrészt mint interpretációs nyereségről, másrészt mint „reménytelenül veszteségesnek látszó üzlet”-ről beszél (GADAMER 1984, 2000b, 19). Az eminens szövegről szólva azt hangsúlyozza, hogy a fordítás mindig veszteséggel jár, „mert a tulajdonképpeni mű eredetisége, tudniillik a szavak értelmének és hangzásának egysége nem vihető át” (GADAMER 1994a, 196). Gadamer az eminens szöveghez való közelítés kapcsán arra hívja fel a figyelmet, hogy az értelem és a hangzás csak úgy őrizhető meg a maga felbontatlanságában, ha a költeményt nem dialogikus módon akarjuk megérteni, hanem képesek vagyunk az úgynevezett „belső füllel” *meghallani*. Csak a „belső fül” képes ideális nyelvi képződményként észlelni az eminens szöveget, „valamit, amit senki sem hallhat” (GADAMER 1995, 50).⁸ Hangsúlyozza ugyanakkor, hogy ha nem is a „hagyományos” értelemben, de az eminens szövegek is értelmezésre szorulnak. Azonban ennek az értelmezésnek nem „közbe-szólnia” kell, hiszen ezzel megtörné a megértés folyamatát, hanem valamiképpen „együtt-szólnia” (Mitreden) (GADAMER 1991, 36). Az értelmező, az ideális olvasó képes arra, hogy belső fülére hallgatva hagyja a hallottat beszélni. Az olvasás ebben az értelemben nem más, mint „beszélni hagyás” (vö. GADAMER 2000a), a szöveg szavának való engedelmességek, a hallottnak a vele együtt történő folyamatos újramondása.⁹

Az eminens szöveggé váló irodalom és a diszkurzivitásában tökéletlen, metaforikus filozófia nyelve és megértése mindezek alapján nem választható el teljesen egymástól. Az eminens szöveggel szemben nyitottságként megnyilvánuló hallgatás, az önmaga folyamatos újramondásáról lemondó odafigyelés valójában minden dialógus mintájaként fogható fel. Minderről azonban csak diszkurzív keretek között, töredekésen, tökéletlen nyelven szólhattunk.

⁸ „[...] az olvasáskor hallanunk kell, még ha talán csak belső hallással is.” (GADAMER 1991, 33.)

⁹ Ennek kapcsán figyelembe kell vennünk a megértés fogalmának átvértékelődését a kései Gadamernél. Ezt tükrözi a fordítás és az irodalom fogalmán végbement változás, amely által szembeállított a dialogikus megértés a hallgató és együtt mondó megértéssel. Megjegyzendő, hogy a kései Gadamernél a hallás, hallgatás fogalmának értelme kitér, egyre inkább a nyitottság fogalmával keveredik, és bizonyos értelemben etikai dimenziót ölt, amennyiben az engedelmesség fogalmához közelít. Az értelmezés „együtt mondás”-jellegének fontossága a kései Gadamer hermeneutikájának retorikai irányba történő elmozdulását sejteti, amikor az olvasás új szerepének, a helyes hangsúlyozásnak a fontosságáról beszél. Vö. GADAMER 2003, 71.

IRODALOM

- FEHÉR M. István 2003. *József Attila esztétikai írásai és Gadamer hermeneutikája*. Pozsony: Kalligram.
- GADAMER, Hans-Georg 1984. *Igazság és módszer*. Ford.: Bonyhai Gábor. Budapest: Gondolat.
- GADAMER, Hans-Georg 1991. Szöveg és interpretáció. Ford.: Hévízi Ottó. In Bacsó Béla (szerk.): *Szöveg és interpretáció*. Budapest: Cserépfalvi.
- GADAMER, Hans-Georg 1992. Művészet, amely szerint nem lehet igazunk. Dieter Mersch és Ingeborg Breuer interjúja Hans-Georg Gadamerrel. Ford.: Krémer Sándor. *Gondolat-jel* 1992/II.
- GADAMER, Hans-Georg 1994a. Az „eminens” szöveg és igazsága. Ford.: Tallár Ferenc. In *A szép aktualitása*. Budapest: T-Twins.
- GADAMER, Hans-Georg 1994b. A szó igazságáról. Ford.: Poprády Judit. In *A szép aktualitása*. Budapest: T-Twins.
- GADAMER, Hans-Georg 1995. Filozófia és irodalom. Ford.: Poprády Judit. In Bacsó Béla (szerk.): *Az esztétika vége – vagy se vége se hossza?* Budapest: Ikon.
- GADAMER, Hans-Georg 2000a. A hallásról. Ford.: Simon Attila. *Vulgo* 3.
- GADAMER, Hans-Georg 2000b. Olvasni olyan, mint fordítani. Ford.: Simon Attila. *Vulgo* 3.
- GADAMER, Hans-Georg 2003. Retorika és hermeneutika. Ford.: Török Tamás. *Vulgo* 1.
- HEIDEGGER, Martin 1989. Útban a nyelvhez. In Bujdosó Dezső (szerk.): *Forrásmunkák a kultúra elméletéből III/4. (Német kultúrtörténeti tanulmányok 4.)*. Budapest: Tankönyvkiadó.
- HEIDEGGER, Martin 1996–1997. Fenomenológiai Aristotelés-Interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére). Ford.: Endreffy Zoltán, Fehér M. István. *Societas Philosophia Classica* VI–VII.
- HEIDEGGER, Martin 2000. A nyelv. Ford.: Joós Ernő. In *A dolog és a nyelv*. Sárvár: Sylvester János Könyvtár.
- HEIDEGGER, Martin 2001. *Lét és idő*. Ford.: Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla et al. Budapest: Osiris.

