

Nyíró Miklós

## Történetiség, tulajdonképpeniség, hatástörténet\*

Az itt következő oldalakon azt igyekszem vázolni, miként jelenik meg Nietzsche erőteljes hatása a hermeneutikai filozófia egyik alapfogalmában, mégpedig kettős, egyszerre megtermékenyítő-radikalizáló, illetve korlátozó értelemben. Általában a Nietzsche által érvényre juttatott egyetemes perspektivizmusban, az interpretáció elsődlegességében szokás megjelölni az örökséget, melyen a filozófiai hermeneutikának Nietzsche gondolkodásával való rokonsága alapul. Itt azonban egy másik, az értelmezés kérdéséről ugyan nem eloldozható problémának a vizsgálatára vállalkozom, nevezetesen a *történetiség* tematizálásának alakváltozására összpontosítok, három szerző, Nietzsche, Heidegger és Gadamer kapcsán.

Mindenekelőtt azt igyekszem megmutatni, hogy – egyfelől (I) – a történetiségnek a *Lét és idő* Heidegger által kifejtett fogalma nem annyira a műben jelzett szerzőknek, így Dilthey-nek, illetve Yorck grófnak, mint inkább Nietzsche-nek adása, éppen amennyiben az emberi ittlét *tulajdonképpen* *önmaga-volta felől* ragadja meg a történetiség mibenlétét. E megközelítés abban az értelemben megtermékenyítő-radikalizáló jellegű, hogy a történelem problémáját azon a síkon lokalizálja, mely mindenféle történettudomány lehetőségfeltételét képezi, ti. magában az emberi létezés tudományelöttes-egzisztenciális dimenziójában jelöli ki annak helyét. Ám hogy – másfelől (II) – e megközelítés korlátozó jellegű is, mindenekelőtt Gadamer hermeneutikája felől válik beláthatóvá. Gadamer ugyanis a hermeneutikai feladat számára az ittlét tulajdonképpen *önmagaságára* kielezett tematizálással (bizonyos értelemben) *ellentétes irányú* utat talál – mégpedig a kései Heidegger nyomdokain –, s ezzel a történetiség problémáját kivonja a tulajdonképpeniség és önmagaság kérdésének igája alól.

---

\* E tanulmány elkészítését az OTKA 35285 számú pályázata támogatta.

## I.

Először tehát a *Lét és idő*-ben található történetiségfogalom néhány vonását vázolom, rámutatva a vélhetően Nietzsche által inspirált mozzanatokra. Ezt azonban egy kisebb kitérőnek kell bevezetnie.

A filozófia Heidegger nevéhez fűződő *hermeneutikai fordulata* a szubjektivitás kritikájának – Nietzsche számára távolról sem idegen – igényével lépett útjára. E filozófiai irányvétel azonban hangsúlyosan ontológiai jelleget öltött, s ennek a fiatal Heidegger paradoxikus és kihívó programja adott hangot, melyet a *fakticitás* hermeneutikája címszóval hirdetett meg. Ami faktikus, az a tudat által lényege szerint *nem* jeleníthető meg tárgyias képzet formájában. A ténylegesség a tudat, s vele a reflexió vagy szubjektív értelemadó aktus *határfogalmát* képezi. Mindenekelőtt arra utal, ami ténylegesen, azaz valóban *van*. E faktikus lét egyszerre képezi a gondolkodás alapját, mely hordozza azt, valamint egyedüli témáját, mint ami örök kihívás a gondolkodás számára, s kimeríthetlenségében folyvást értelmezésre szorul s értelmezést implikál. A fakticitás hermeneutikája ennyiben a lét mint alapértelmező feltárásának szükségképpen körkörös és lezárulhatatlan feladatát jelenti.

A *Lét és idő*-ben, ahol e fakticitás értelmezése az emberi ittlét analitikájaként kerül kifejtésre, a történelem problémája egzisztenciális-ontológiai expozícióban részesül, más szóval az emberi ittlét ontológiájának keretébe illesztődik. Ennek magyarázatául az szolgál, hogy *eredendően nem annyira az emberi ittlét áll a történelemben, mint inkább fordítva, az ittlét tulajdonképpeni történés jellege, s annak ontológiai lehetőségfeltétele, nevezetesen az ittlét eksztatikus időisége alapján létezhet egyáltalán olyasvalami, mint történelem*. Csakis mivel az emberi ittlét – mint világban-való-lét, ahol a világ: egzisztenciálé, vagyis ittlétszerűen van – a maga faktikus létében történeti, azért beszélhetünk a világ történetiségéről, továbbá a világon belüli létezőket jellemző történetiségről – mely épp e világhoz tartozásuknak köszönhető. A világtörténelem, mint ami a világ és a világon belüli létezők történése, elsődlegesen egyáltalán nem objektumok mozgásösszefüggése, vagy éppen szubjektumok élményfolyama, hanem eredendően a világban-benne-lét történésének sajátos mozgalmassága által meghatározott. Az ittlét történésének e mozgalmassága nem érthető meg a helyváltoztatásként vagy alakváltozásként értett mozgás fogalmából.

E tematizálási mód mindenekelőtt polémiaként értendő a történelem fogalmának azon közkeletű értelmezéseivel szemben, melyekben azt az időben lezajló, tényszerűen rögzíthető, olyan események egymásutánjaként és összefüggéseként értik, melyeknek az ember a szubjektuma. Az ilyesfajta megközelítésekben a múltat a már-nem-jelen értelmében ragadják meg, ahogyan a jövőt is még-nem-jelenként fogják fel. Ami valóságos, az a jelen,

s ami elmúlt vagy eljövendő, az már nem, illetve még nem valóságos – vélik. A történettudomány, ha az idő, s vele a valóság vagy lét e vulgáris értelmezésén alapul, tárgyát mint valamiféle elmúlt tényszerűséget képes csak látni, s pusztán „esztétikai” módon – szemléli azt. A történelem ekkor valami nem-saját, nem-tulajdonképpen, nem-eleven. Heidegger kommentálatlan egyetértéssel idézi Yorck gróf azon megjegyzéseit, mely szerint a hagyományos történelemkutatás „tisztán okuláris meghatározásokhoz [ragaszkodott ... Így] Ranke – írja Yorck – nagy okularé, amelynek számára *az, ami eltűnt, nem válhat valósággá*. [...] A történeti iskola [...] egyáltalán nem történeti volt – hangsúlyozza –, hanem a régiségekre irányuló esztétikailag konstruáló történettudomány [...]”<sup>1</sup>

A történettudomány és egyáltalán a történelem fogalmának heideggeri körülírása azon – a fundamentálonológia eszméjének alapjául szolgáló – különbségtételen nyugszik, melyet Heidegger az emberi ittlét léte, valamint a nem-itlétszerű létezők léte közt von. Eszerint hagyományos idő-, tér- s ezzel mozgásfogalmunk, s egyáltalán a görög filozófia óta az ontológia egész történetét uraló kategoriális apparátusunk a nem-itlétszerű létezők megragadásából, s azoknak is a nem-elsődleges, teoretikus megközelítésben leolvasott sajátágaiból származik, mely mint olyan nem képes igazságot szolgáltatni sem e létezők eredeti-egzisztenciális tapasztalatának, s végképp nem az ittlét tulajdonképpen létmódjának. Az ittlét egzisztál, s nem-lineáris, eksztatikus időiség, s ennek speciális „kiterjedtsége” és mozgalmassága jellemzi. Ezzel szemben a nem-itlétszerű létezők létértelme mindenekelőtt eszközszerű kéznélletükben rejlik, amit azután a pusztán szemlélő, teoretikus beállítódás mint pusztá meglétet ragad meg. Eszerint a pusztá meglét a lét hiánymódusza, s először az azzal szembeszegezett egzisztencia létfogalma nyit utat a történés mint egzisztenciafogalom sajátos időiség és mozgalmasság jellegének adekvát felfedése számára.

Vulgáris történelemfogalmunk így egyfelől faktikus létezésünk eredendő történés jellegének a mindennapiságba beleveszett, hanyatló fel nem ismerésén alapul, másfelől a historista történettudomány folyománya, mely a teoretizáló hagyomány örököseként „az ittléttől – mint Heidegger írja – elidegeníteni igyekszik annak tulajdonképpen történetiségét.”<sup>2</sup>

Ismeretes módon, „Második korszerűtlen elmélkedésében” Nietzsche hasonló polémiát folytat a historista történelemszemlélet ellenében. Ahogyan

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. 15. kiad. Niemeyer. Tübingen, 1979. 400. o. = *Lét és idő*, ford. Vajda M., Angyalosi G., Bacsó B., Kardos A., Orosz I. Gondolat, Budapest, 1989. 638. o.; 2. jav. kiad. Osiris, Budapest 2001. 459. o. [A magyar fordításokat helyenként, itt és a továbbiakban is, minden külön jelzés nélkül módosítottam – Ny. M.]

<sup>2</sup> SZ, 396. o. = LI, 1. kiad. 632. o.; 2. kiad. 454. o.

Heidegger az ittlét történeti létéből eredezteti a történettudomány eszméjét, úgy Nietzsche a „élet szempontjából” ítéli el a történelemhez való historista viszonyulást. Őt is tudomány és élet, tudás és tett konstellációjának felborulása vezeti arra, hogy a „merőben a tudás kedvéért való tudás” eszméjét gyökeres kritikának vesse alá. „Amennyire az életnek szolgál a történelem [tudománya], csak annyira akarunk neki szolgálni mi” – írja Előszavában.<sup>3</sup> E gondolkodói alaptartásban nem lehet nem felismerni, hogy valójában itt azon polémiának a történettudományra vonatkoztatott kiterjesztésével van dolgunk, melyet már *A tragédia születése* útjára indított. Nietzsche, mint írja, „régebbi korok – kivált a görög – neveltjeként”<sup>4</sup> szól, s az ellen lép fel, amit korábbi írásában a teoretikus ember modern privilegizáltságaként diagnosztizált. A *theoria* görög fogalma, mely egy, a kiválóságra irányuló életformát jelöl, éles ellentétben áll elmélet és gyakorlat modern elkülönültségével. Ennek az ellentétnek az alapján leplezi le azután Nietzsche a pusztán történeti tudás személyiség-, s végső soron kultúraromboló hatását, amint azt *A történelem haszná[ft] és kárá[ft]* számbavevő írásában olvashatjuk.

A valóban történeti embert Nietzsche ábrázolásában egy bizonyos plasztikus erő jellemzi, mely „legbensőbb természetének gyökereiből” táplálkozik, s a múltat és idegent átformálja, bekebelezi, sajátjává teszi. Ellentétben az állattal, melyet azonnali és teljes felejtés jellemez, s ugyancsak „a múlt nagy s mind nagyobb terhével veselkedő” emberrel, akinek járását e teher nehezíti meg, vagy éppen az e teher alól a történelemfelettségbe menekülő, distanciálódó történeti tudattal, mely megismerve azt nem érez többé csábítást a történelemben való részvételre, a plasztikus erő képes arra, hogy „a már megtörténtet ismét történelemmé változtassa”<sup>5</sup>, s „amit nem igaz le, azt elfelejtse”<sup>6</sup>. E plasztikus erőnek köszönhető, hogy a történelemben álló ember egy bizonyos horizontra tehet szert, mely mint valamiféle „védelmező légkör”, egyáltalán lehetővé teszi „az egészséges, erős és termékeny” életet. Emlékezet és felejtés, „történeti és történetietlen egyaránt szükséges valamely egyén, nép vagy kultúra egészségéhez”<sup>7</sup> – szegezi szembe a történeti tudattal, ám a saját múltjába belevesztett emberrel is Nietzsche.

Persze Nietzsche sem tagadja az élet számára adekvát, szükségletei által vezérelt történetírás lehetőségét és kívánatosságát. „[...] az életnek szüksége van a történelem szolgálatára”<sup>8</sup>, s miként az *eleven ember* három tekintetben

---

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról az élet számára*. Ford. Tatár György. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989. 27. o.

<sup>4</sup> I. m.: 28. o.

<sup>5</sup> I. m.: 33. o.

<sup>6</sup> I. m.: 31. o.

<sup>7</sup> I. m.: 32. o.

<sup>8</sup> I. m.: 37. o.

is igényli e szolgálatot, úgy a történetírásnak is három, ezen igényeket érvényesítő fajtája különböztethető meg. Tevékenyként és törekvőként az ember „nagy harcot harcol, akinek mintaképek, tanítók, vigasztalók kellene”.<sup>9</sup> Az emberi nagyságba, a „humanitásba vetett hit” ezen emberrel azt mondhatja: „ami egyszer képes volt az »ember« fogalmát tágabbra feszíteni és több szépséggel telíteni, annak örökké léteznie kell, és örökké képesnek kell erre lennie.”<sup>10</sup> E történelemszemléletnek, mely a nagyság folytonosságát tartja szem előtt, a monumentális történetírás felel meg, amely a múltban az *egykor lehetséges* látja, ami „ennélfogva talán egyszer *ismét lehetséges* lesz”<sup>11</sup>. A megőrző és tisztelő lény viszont, aki „a már mindig is tiszteltben akar kitartani”, antikvárius történetírást igényel. Ápolva saját múltját, melyhez hűséggel fordul, „a jókedv és elégedettség érzését terjeszti ki [...] nyomorúságos körülmények közepette is”<sup>12</sup>. Az antikvárius történelemszemlélet az élet őrzéséhez ért, s ily módon letelepít. Végül az emberben rejlő szenvedő és szabadulásra szoruló lény ítélőszék elé állítja múltját, mely benne eleven, s elítéli azt. A kritikai történetírás így tesz kísérletet arra, hogy az öröklött, ránk származott természet ellenében „egy második természet magját vesse el, [...] s mintegy *a posteriori* adjon magának olyan múltat, amelyből származni szeretne.”<sup>13</sup>

Mármost a tulajdonképpeni történettudomány heideggeri jellemzése nemcsak hogy tökéletesen egybevág e hármas felosztással, de Heidegger egy ponton egyenesen Nietzsche terminusaival világítja meg saját elgondolását. Mint írja: „A monumentális-antikvárius történettudomány mint tulajdonképpeni szükségképpen a »jelen« kritikája.”<sup>14</sup> Heidegger ki is jelenti, hogy Nietzsche „felismerte és egyértelmű nyomatékossgal kimondta a lényegeset”<sup>15</sup> történettudomány és élet viszonylatában. Amit hiányol Heidegger, az „mindössze” e hármas felosztás „szükségszerűségének és egységük alapjának” felmutatása, melyet természetesen az ittlét időiségének általa nyújtott analízise hivatott teljesíteni.

A nietzschei hármasság eszerint az ittlét időiségének hármas eksztázisában gyökerezik. Itt csak jelezhetem, hogy ezen eredendő időiség megragadását az ittlét lehetséges tulajdonképpeniségének és egész voltának felmutatása előzi meg és teszi lehetővé. A tulajdonképpeni egzisztálás lehetősége a *Lét és idő* tanúsága szerint a halálhoz való előrefutásban adódik, mely előlegzésben az ittlét önmaga mellett dönt. Az előrefutó eltökéltségben az

<sup>9</sup> Uo.

<sup>10</sup> I. m.: 37–8. o.

<sup>11</sup> I. m.: 39. o.

<sup>12</sup> I. m.: 43. o.

<sup>13</sup> I. m.: 47. o.

<sup>14</sup> SZ, 397. o. = LI, 1. kiad. 634. o.; 2. kiad. 455. o.

<sup>15</sup> SZ, 396. o. = LI, 1. kiad. 633. o.; 2. kiad. 454. o.

ittlét tehát tulajdon lenni tudását illetően érti és nyitja meg magát, azaz vál-lára veszi önmagát, mindenkori belevettségében. Belevettségünk vállalá-sa nem más, mint tulajdon szituációnkat illető döntés. A tényleges lehetősé-geket azonban, amelyekre az immár tulajdonképpeni ittlét kivétel, szükség-képpen az általa felvállalt örökségből kiindulva nyitja meg. Tulajdonképpe-niségében az ittlét öröklött lehetőségekre hagyatkozik rá. E ráhagyatkozás-ban egy örökség áthagyományozása megy végbe. Így a tulajdonképpeniség-ben megragadott végesség az ittlétet kiragadja éppen adódó lehetőségeinek kaotikusságából, és *sorsa egyszerűségébe helyezi őt. A sors* ennyiben az emberi ittlét tulajdonképpeni, sajátlagos történése Heidegger elemzése sze-rint.

Amikor tulajdonképpeni, sorsszerű történetiségünk *kifejezetten* ragadja meg a számára áthagyományozott lehetőséget, az e lehetőség *ismétléseként* megy végbe. „Az ismétlés a kifejezett áthagyományozás, vagyis visszatérés az itt-volt ittlét *lehetőségeibe*” – írja Heidegger.<sup>16</sup> A monumentális történet-írás lehetősége éppen ezen alapul, ti. azon, hogy az autentikus-tulaj-donképpeni ittlét „ismétlően nyitott az emberi egzisztencia [...] lehetőségei-re”.<sup>17</sup> E *lehetőségek* tisztelettel megőrzése révén adódik az antikvárius tör-téneti viszonyulás, s ugyancsak az e lehetőségek ismétlő megértése felől feltárt jelen, mely mint olyan szükségképpen kritikai a jelenre nézve, teszi lehetővé a kritikai történetírást. Túl azon, hogy a történeti viszonyulás ni-etzschei felosztását ily módon Heidegger a tulajdonképpeni történetiségről alkotott saját elgondolásával teljes összhangba hozza, számunkra itt különö-sen lényeges az a belátás, mely szerint *a tulajdonképpeni egzisztencia szá-mára a történelem lényegi súlypontja nem a múlt, hanem az itt-voltban át-örökített lehetőség, melynek ismétlése, s maga a hagyományozás is a jövő-ben gyökerező fenomének*. Hasonlóképpen, a tulajdonképpeni történettudo-mány tárgya eredendően nem az, ami elmúlt, s úgyszólván lezárult tényként hozzáférhető. Ha autentikus kíván lenni, a történetírás „az itt-volt ittlétet legsajátabb egzisztencialehetőségében érti meg”<sup>18</sup> – hangsúlyozza Heideg-ger.

Összegezve tehát: ahogyan a nietzschei plasztikus erő a magáévá, saját-jává tevés horizontképző ereje, mely révén a történelemben álló, abból tápl-álkozó személyiség és kultúra bekebelezi illetve kizárja a múltat és az ide-gent, így biztosítva önnön egész voltát, elevensége egészségét és *saját* vilá-gát, úgy a heideggeri analízis is – noha ontológiai megfontolásból – az em-beri ittlét tulajdonképpenisége, tulajdonképpeni egész volta felől interpretál-ja a történetiség fogalmát. Végző soron *mindkét megközelítés az önkeresés-*

<sup>16</sup> SZ, 385. o. = LI, 1. kiad. 618. o.; 2. kiad. 443. o.

<sup>17</sup> SZ, 396. o. = LI, 1. kiad. 633. o.; 2. kiad. 455. o.

<sup>18</sup> SZ, 394. o. = LI, 1. kiad. 630. o.; 2. kiad. 452. o.

nek, az Önmagaság kívánalmának vagy mániájának (*Selbstsucht*) gyűjtőpontja felől értelmezi a történetiséget.

## II.

Ami Gadamerrel illeti, 1) a történetiség mibenlétének vonatkozásában – ahogyan minden más, ontológiai kérdésfeltevés vonatkozásában is – *elveti a transzcendentális tematizálást*, melyet a *Lét és idő* is érvényesít, s 2) a lehetőségfeltételekre irányuló kifejtéssel ellentétben Gadamer olyan konkrét *tapasztalatot* kutat fel, melyben maga – az ittlét időiségét mint horizontot transzcendáló – „reális” (real) idő, vagyis az idő „realitása” (Realität der Zeit), s vele a történetiség, a történés mint olyan számunkra közvetlenül válik beláthatóvá.

1) A történelem problémájának egzisztenciális-fundamentálonológiai expozíciója az emberi ittlét ontológiai kitüntettségének eszméjén alapul. „Történeti ész csak azért van, mert az emberi ittlét idői és történeti. Világtörténelem csak azért van, mert az ember ezen idői ittlétének »világa van«. Kronológia csak azért van, mert maga az ember történeti ittléte idő – foglalja össze ezen egzisztenciális tematizálás alapjait Gadamer.”<sup>19</sup> Ezért megfordítva is igaz kell legyen, hogy amennyiben az ittlét ezen ontológiai kitüntettsége érvényét veszíti, a történelem problémája sem lesz többé pusztán egzisztenciálisan exponálható.

Az ittlét kitüntettsége lehetőségfeltételét képezi annak, hogy egzisztenciájának transzcendentális analitikája egy fundamentálonológia igényével léphessen fel, amennyiben az ittlétben végbemenő itt megnyíltsága valamennyi létező létértelmének horizontját, s így apriori feltételét képezi. Ennek megfelelően a *Lét és idő* publikált része arra vállalkozik, hogy *magában az ittlét létszerkezetében* tárja fel az „itt” ezen megnyíltságának lehetőségfeltételeit. Ehhez Heidegger először az ittlét mindennapiságban tanúsított alapvető létmódjait veszi számba, s az ittlét tényleges végbemenetelének ezen struktúráit a „gond” alakzatában fogja egybe. Következő lépésként – egy eredendő megismérlés keretében – a gond mozgalmasságát a mű az eksztatikus temporalitásnak mint az ittlét eredendő időiségének a szerkezetére vezeti vissza. E temporalitás azonban csak az ittlét egész voltának biztosítását követően, annak tulajdonképpeni Önmagaságán olvasható le. Az egzisztencia transzcendentális analitikája ezért igényt támaszt arra, hogy benne az ittlét Önmagát a maga tulajdonképpeni létében ontológiailag átláthatóvá tegye.

---

<sup>19</sup> Hans-Georg Gadamer: *Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie* (1943). Gesammelte Werke 2: 34. o.

Gadamer mármost az ittlét létstrukturáinak e két lépésben kivitelezett egy-  
 ségítésében egyaránt a *transzcendentális megalapozás törekvését* látja, s  
 mindkettővel szemben fenntartásainak ad hangot.<sup>20</sup> Az egyes fázisok proble-  
 matikusságának felmutatásánál azonban méginkább alapvető Gadamer ama  
 kritikája – s ebben a „fordulat” Heideggerét követi –, mely szerint az emberi  
 ittlétben rejlő *itt lehetőségének* ily módon feltárt *transzcendentális feltételei*,  
 egyáltalán az *itt megnyíltságának transzcendentálfilozófiai tematizálása mint*  
*olyan szükségképpen elégtelen ahhoz, hogy az itt eseményről számot adhas-*  
*son.* Mint írja: „*a lét, melyet maga az ittlét tesz ki, ezen »itt« léte, nem [...] az*  
*ittlét lehetőségének ilyen transzcendentális feltétele. Az maga [olyasvalami],*  
*ami megesik (sich ereignet), amikor csak ittlét van [...]*”<sup>21</sup> Éppen ez magya-  
 rázza, hogy „ami »itt«-ként történik, azt Heidegger később majd [– a »fordu-  
*latot« követően –] a »lét tisztásának« (Lichtung des Seins) nevezi”<sup>22</sup>, illetve*  
*„mint »eseményt« határozza meg”<sup>23</sup> – emlékeztet Gadamer.*

A transzcendentalizmus elégtelenségének belátása egyúttal új fényt vet  
 az ittlét kitüntettségének kérdésére is. A „Mi az emberi ittlét léte?” kérdést  
 a *Lét és idő* egy helyen így válaszolja meg: az ittlét „azon a módon *van*,  
 hogy önnön ittje legyen (sein Da zu sein).”<sup>24</sup> E válasz alapvetően két irány-  
 ban értelmezhető. Egyfelől olvasható *egzisztens-apelláló* felhívásként:  
 „*hogy az ő »itt-jévé« legyen*”, a „*váljon önmagává*” értelmében, ami a tu-  
 lajdonképpeniség irányába mutat. Másfelől azonban tisztán *egzisztenciális-*  
*ontológiai* leírásként is érthető, sőt, értendő is, „*az itt nyíltságába való kilé-*  
*pés: Ek-zisztencia*” értelmében. Mindkét aspektus jelen van a *Lét és idő*ben,  
 ám azok – Gadamer szavaival élve – „*nem teljesen illeszkednek egymás-*  
*hoz*”<sup>25</sup>. Olyannyira nem, hogy bizonyos értelemben épp ellentétes irányulást  
 jelentenek. Míg a *Lét és idő* az ittlét megnyíltságát annak tulajdonképpeni  
 önmagára kivetülve igyekezett átláthatóvá tenni, *a gadameri filozófiai her-*  
*meneutika számára oly döntő alternatíva abban rejlik, hogy az egzisztencia*  
*kitüntettségét abban látja – mint Gadamer írja –, „hogy az önmagán kívül*  
*legyen, és hogy úgy legyen kitéve, ahogyan egyetlen más élőlény sincs.”<sup>26</sup>*

<sup>20</sup> Gadamer vonatkozó kritikáját külön tanulmányban foglaltam össze: „Gadamer a *Lét és idő*ről” címmel. Megjelenés alatt, az MFT Hermeneutika Szakosztályának előadásait tartalmazó kötetben. Szerkesztő: Susszer Zoltán László.

<sup>21</sup> H-G. Gadamer: *Sein Geist Gott* (1977). GW 3: 326. o. [Kiemelés – Ny. M.]

<sup>22</sup> Uő.: *Martin Heidegger 75 Jahre* (1964). GW 3: 192. o.

<sup>23</sup> Uő.: *Über leere und erfüllte Zeit.* (1969). GW 4: 143. o. = „Az üres és a betöltött időről”. Ford. Hegyessy Mária. In: *A szép aktualitása.* T-Twins, Budapest 1994. 94. o.

<sup>24</sup> SZ, 133. o. = LI, 1. kiad. 267. o.; 2. kiad. 160. o. Vö. GW 3: 192. o.,

<sup>25</sup> H-G. Gadamer: *Der Weg in die Kehre* (1979). GW 3: 278. o.

<sup>26</sup> Uő.: *Sein Geist Gott* (1977). GW 3: 325. o. [Kiemelés – Ny. M.] Gadamer itt a *Levél a humanizmusról* című heideggeri írásra utal.



„[...] az ittlét azon ontológiai kitüntetettsége, miszerint az önmagát létére vonatkoztatottan érti meg, és minden megértés a priori előfeltételét megalakítja, még nem minden”<sup>27</sup> – hangsúlyozza másutt Gadamer. Ha ugyanis az eksztatikus temporalitás mint az itt megnyíltságának lehetőségfeltétele nem képes számot adni ezen *itt eseményéről*, mely esemény maga is idői, akkor az „eredendő időt” sem kereshetjük az ittlét eksztatikus temporalitásban. Más szóval „az idő horizontját” nem az ittlét önmagasága felől, hanem az „itt” mint a lét eseménye felől kell megfelelőképpen elgondolni. „Az eredendő időiség [...] nem az emberi ittlét jövői- és a volt-léte, mely önmagát önnön létére vonatkoztatottan érti meg – olvashatjuk Gadamernél –, hanem »a lét eseménye« (Ereignis des Seins), melyben a jövő és a múlt horizontjai egymást úgy áthatják, hogy »itt-lét« történik. *Nem csak a magát saját létére kivetítő ittlét rendelkezik temporális struktúrával, és képzi minden időhorizont vázlatának alapját [...]. Az idő úgy van, hogy a lét sajátjába térítően megesik (sich ereignet).*”<sup>28</sup> Hasonlóképpen: „A lét ritkulása (Sich-Lichten) az »itt«-ben, mely az emberben rejlik, [...] *nem csak őbenne van (ist)*”<sup>29</sup> – írja.

Gadamer tehát megőrzi az emberi ittlét létének ek-zisztenciaként való heideggeri jellemzését, ám azt mint az itt nyíltságába való kitettséget, radikális önmagán kívül levését érti. „Kitüntetettsége” ekkor az önnön megnyíltságában tapasztalt léteseményekről való *tanúskodásában* rejlik, mely immár távolról sem önmaga volta (Selbstsein) meghatározottságának tapasztalata. *Először ezzel* nyílik meg az út az olyan instanciák időiségének vagy történetiségének hozzáférhetővé tétele számára, melyek az ittlét tulajdonképpeniségének koncepciója felől megközelíthetetlenek maradtak. Mindez magát a történetiség fogalmát is új fénybe helyezi – Nietzschével és a *Lét és idő* nietzscheiánus Heideggerével szemben: elsődlegesen az immár nem az önmagára kivetülő ittlét történetisége, hanem inkább az ittlét megnyíltságában feltáruuló *lét történetisége*. Gadamer ily módon tehát annak szerez érvényt, hogy *a tulajdonképpeni értelemben vett történetiség nem azonos a tulajdonképpeni ittlét elsajátított történetiségével, vagyis hogy a történetiség nem kizárólag, s talán nem is elsődlegesen az emberi ittlét határmánya.*

2) Amennyiben az emberi ittlét kitüntetettsége önnön megnyíltságába való *kitettsége*, úgy ez – a lehetőségfeltételekre irányuló transzcendentális kifejtéssel ellentétben – a közvetlen, elfogulatlan *tapasztalatot* helyezi

---

<sup>27</sup> Uő.: *Über leere und erfüllte Zeit* (1969). GW 4: 143. o. = „Az üres és a betöltött időről.” 94. o. [Kiemelések tőlem – Ny. M.]

<sup>28</sup> I. m. GW 4: 143. o. = 94. o. [Kiemelések tőlem – Ny. M.]

<sup>29</sup> H-G. Gadamer: *Martin Heidegger 75 Jahre* (1964). GW 3: 193. o. [Kiemelések tőlem – Ny. M.]

irányadóként az előtérbe. A történetiség problémájának vonatkozásában ez azt jelenti, hogy – a heideggeri irányvétellel ellentétben, mely az ittlét eredendő időiségében és történetiségében (mint minden történeti értelem *horizontjában*) magának a történelemnek a lehetőségfeltételét látja – Gadamer a történetiség, s egyáltalán az időiség *realitásának* kérdését veti fel, melyet nem a transzcendentális reflexiónak, hanem konkrét tapasztalatnak kell tanúsítania.

Mármost minden olyan jelenség tapasztalata, melyben *az idő diszkontinuitása* mutatkozik meg, az idő realitásáról tanúskodik. Ilyenek például a személyes életkorral kapcsolatos jelenségek, ahogyan éretté válik egy gyermek, vagy megöregszik a felnőtt stb. Ezek nem olyan folyamatok, amelyeket az idő folyását mértékül véve mérhetnénk. Egyáltalán nem is folyamatok, hiszen „hirtelen a gyermek nem gyermek többé, hirtelen mindaz megismételhetetlenül elmúlt, s többé nincs itt”<sup>30</sup>, ami azelőtt ő volt. A hirtelenség e diszkontinuitásában a „*mássá válás*” tapasztalata rejlik, mely nem egyszerűen „*változás egy változatlan alapon*”, hanem „*az új közvetlen előlépése és a régi elmerülése*”<sup>31</sup> a maga közvetlenségében.

Hasonló alapokon elemzi Gadamer a generációk közti átmenet jelenségét,<sup>32</sup> valamint a Jézus születésével beálló „*abszolút korszaktapasztalatot*”,<sup>33</sup> továbbá az „*organikus idő*” Schellingnél is fellelhető tanát,<sup>34</sup> illetve az „*örökkévalóságnak*” (aion) mint „*az időivé válás előtti időnek*”<sup>35</sup> a platónikus fogalmát, mely – mint megmutatja – életidőt jelent, „*a nagy világlény életidejét*”, amely felől először válik elgondolhatóvá maga az idő.

A történelem vonatkozásában a mássá válás e jelensége a korszakváltás tapasztalatában válik leginkább kézzelfoghatóvá. E tapasztalat ahhoz kötődik, amit a köznyelv – találón – korszakalkotó eseményeknek nevez. Mint Gadamer utal rá, maga a korszak (Epoche) szó eredetileg a csillagászatban használatos, s „*meghatározott konstellációt jelöl, ami visszatérése által egyfajta fordulópont, melytől kezdve a bolygómozgások új ciklusa kezdődik.*”<sup>36</sup> A korszakalkotó események tapasztalatában is olyan fordulópontokról van szó, melyet nem mi idézünk elő, hanem akarva-akaratlanul követnünk kell, hi-

---

<sup>30</sup> Uő.: *Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz* (1965). GW 2: 138. o.

<sup>31</sup> Uő.: *Über leere und erfüllte Zeit* (1969). GW 4: 147. o. = „Az üres és a betöltött időről.” 99. o.

<sup>32</sup> Uő.: *Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz* (1965). GW 2: 138. o.

<sup>33</sup> Uo.

<sup>34</sup> Vő.: *Über leere und erfüllte Zeit* (1969). GW 4: 143. skk. = „Az üres és a betöltött időről.” 95. skk.

<sup>35</sup> I. m. GW 4: 147. o. = 100. o.

<sup>36</sup> I. m. GW 4: 148. o. = 101. o.

szen „a réginek és az újnak felettünk álló szétválasztása”<sup>37</sup> rejlik bennük. Ez utóbbinak köszönhető, hogy ami előtte volt, azt régiként ismerjük fel, s ami jön, azt immár az új kezdet tapasztalatának horizontjában látjuk. „A korszak-tapasztalat az idő folytonos árjának feltartóztatása (Anhalten), és az egyidejűnek vagy kortársnak az »időterét« (Zeitraum) konstituálja.”<sup>38</sup>

Az elmúlthoz ennyiben nem is a felejtés vagy az emlékezetben való megjelenítés módján viszonyulunk elsődlegesen, hanem sokkal inkább úgy, hogy maga a korszakváltás által kikényszerítve búcsút kell vennünk a régitől. Először a „felettünk álló szétválasztás” következtében válik az elmúlt – mint ami immár levált – „magában nyugvóvá”, mely így „új tartósságra tesz szert”: „A régi, mint elbúcsúztatott, mint levált, önmagában átláthatóvá válik, miközben egy határozatlan jövő kezdődik [...].”<sup>39</sup> Éppen ezért hangsúlyozza Gadamer, hogy „a búcsúban mindig *megismerés* történik”<sup>40</sup>, ám olyan megismerés, melyet maga a történelmi időnek a diszkontinuitásban megmutató realitása tesz lehetővé és kényszerít ki. Hiszen csak a korszakváltás fényében, a jelentés- és erővonatkozások átrendeződése eredményeként tűnik fel az elmúlt immár régiként, s az eljövendő egy új kezdet kifejléseként. Ennyiben minden történelmi megismerés gyökerénél egy magából a *történelmi létből fakadó* mozzanat rejlik, mely minden, a felejtés és a megjelenítő emlékezés kategóriáiba tartozó történelmi „megismerésnek” elébe vág.

Mármost ahogyan a korszakalkotó esemény tapasztalatában, úgy minden, az idő diszkontinuitásáról tanúskodó jelenség tapasztalatában valamiféle *átmenet* (Übergang) tapasztalata rejlik. Amiről itt szó van, az nem azonos az idő üres kontinuitásának most pontjait összekötő s ugyancsak elillanó jelennel, hanem sokkal inkább az elválás és összekapcsolódás új rendjének *alapító eseménye*, mely így maga is maradandó. Az ilyen értelemben vett átmenet a múltat és a jövőt egyidejűségben egyesíti magában. „[...]mint »minden kapcsolat lehetősége«, mint »minden a mindenben«, az átmenet: *idő*”<sup>41</sup> – hangsúlyozza Gadamer. Ám nem üres idő, hiszen „meghatározott-meghatározatlan *létet* [jelent], amely a búcsú és a kezdet tapasztalatában

---

<sup>37</sup> I. m. GW 4: 149. o. = 102. o.

<sup>38</sup> H-G. Gadamer: *Die Zeitanschauung des Abendlandes* (1977). GW 4: 131. o. A „Zeitraum” „időtérként” való tükröfordítását e helyütt beszédesnek találtam, éppen az idő realitására való utalás végett, az „időszak” és „időtartam” alternatíváiban rejlő kontinuus időképzet elkerülése érdekében.

<sup>39</sup> Uő.: *Über leere und erfüllte Zeit* (1969). GW 4: 149. o. = „Az üres és a betöltött időről.” 103. o.

<sup>40</sup> I. m. GW 4: 149. o. = 102. o. [Kiemelés tőlem – Ny. M.]

<sup>41</sup> I. m. GW 4: 152. o. = 107. o.

megállítja az idő folyamát”.<sup>42</sup> Éppen léttel telített, betöltött idő voltának köszönhető, hogy „az átmenet az idő valódi léteként jelenik meg”<sup>43</sup>.

A történelem időiségét ennyiben csak egy szélsőséges nominalizmus azonosíthatja a mért idő homogenitásával és folytonosságával. Még ahol az eseményeket a kronológiai időhöz mérik, „ott [...] is az a döntő kérdés, hogy hol kezdődik az ilyen időmérés, tehát milyen időszámítás érvényes”<sup>44</sup> – írja a fentiekkel összhangban Gadamer. Hiszen a történelmi korszakok nominalista meghatározásával szemben – ám valós történelmi tapasztalattal éppenséggel összhangban – annak kell érvényre jutnia, hogy magukban a történelemben inherens határtételezés rejlik, úgyszólván a történelesek maguk tagolják s így alkotják a reális időt, s nem pedig az idő homogén kontinuitásában helyezkednek el a történelesek.

Ebbe az összefüggésbe illeszkedik a hatástörténet gadameri fogalma, mely nem csak a historista-történelmi tudattal szemben kritikai tartalmú, de az egzisztencia tulajdonképpeniségének heideggeri gondolatával szemben is polemikus. Mivel egzisztenciánk mindenkor a történelem közepette, az idő realitásába belevetettként találja magát, az a történelmi lét által, hatástörténelmi, azaz valós történelesek által mindenkor szükségképpen meghatározott, s e történelmi meghatározottságának egyúttal tudatában is kell lennie. Ahogyan „az eredendő időiség – [...] mint fentebb idéztük – nem az emberi ittlét jövői- és volt-léte, mely önmagát önnön létére vonatkoztatottan érti meg, hanem »a lét eseménye« (Ereignis des Seins)”, úgy az ittlét megnyíltságát konstituáló valamennyi temporális mozzanat, így a tulajdonképpeniség kitüntetett temporális eksztázisa, „[...] a saját jövő is a korszakalkotó esemény korszakalkotó jelentése alatt áll”<sup>45</sup> – húzza alá Gadamer –, azaz a történelmi lét eseménye által már mindig is eleve meghatározott. A történelmi lét eseménye az, „melyben a [reális-történelmi] jövő és a [reális-történelmi] múlt horizontjai egymást úgy áthatják, hogy »itt-lét« történik”<sup>46</sup>.

---

<sup>42</sup> I. m. GW 4: 150. o. = 104. o. [Kiemelés tőlem – Ny. M.]

<sup>43</sup> I. m. GW 4: 149. o. = 103. o.

<sup>44</sup> I. m. GW 4: 148. o. = 101. o.

<sup>45</sup> H-G. Gadamer: *Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz* (1965). GW 2: 137. o.

<sup>46</sup> Uő.: *Über leere und erfüllte Zeit* (1969). GW 4: 143. o. = „Az üres és a betöltött időről.” 94. o.