

Rigán Loránd

A hermeneutikai módszer alkalmazása Schleiermacher fordítói tapasztalatában

Bevezetés. Schleiermacher hermeneutikája

Schleiermacher hermeneutikai elméletének helyzete a szövegelmélet posztmodern korában

Az elsősorban a „voltaképpen”, univerzális és ontológiailag megalapozott filozófiai hermeneutika *előtörténetéhez* sorolt F. D. E. Schleiermacher hermeneutikai elméletének rekonstrukciója korántsem tekinthető könnyű vagy különösebben hálás feladatnak. Már csak azért sem, mert amint azt Schleiermacher számos – főként H.-G. Gadamer filozófiai hermeneutikája, illetve más, kortárs hermeneutikai-szövegtudományi elméletek által befolyásolt – kritikusa kijelenti: Schleiermacher esetében egy reménytelenül „pszichologizáló”, azaz főként a szerzői-olvasói szubjektivitásra összpontosító (nem pedig a nyelvi jelenség egyetemességében megalapozott) hermeneutikai elmélettel van dolgunk. Egy olyasfajta hermeneutikával, amelynek főbenjáró bűne, hogy a nyelvi kifejezés mögött a beszélő/szerző szándékainak és mentális folyamatainak titkos – a „szerző halála” után egyébként is irrelevánsnak és a posztmodern szubjektivitással együtt végleg disszoluálnak nyilvánítható – területén tapogatózik. (Egyszóval: egy kellemetlenül indiszkrét hermeneutikával.)

Mi több, az elmélet megalkotója elkerülhetetlenül áldozatául esik saját, általános és objektív törvényszerűségek felmutatására, valamint egy „tudományos” hermeneutikai elmélet kialakítására irányuló törekvéseinek. Ez az értelmezés iránt támasztott (ál)tudományos objektivitás-igény végső soron a megértés alapvető történetiségének félreismeréséhez, egyfajta atemporális perspektíva kialakításának vágyához vezet.¹ És tovább sorolhatnánk a fenntartásokat.

Feladatunk itt azonban nem más, mint pusztán a megértés. Ami azt jelenti, hogy nem valamiféle homályos konzervativizmusból, Schleiermacher aktuális filozófiai „rehabilitációjának” érdekében fordulunk feléje, hanem csak beszélgetni – és esetleg tanulni – szeretnénk. Egy ilyenfajta beszélgetés egyik lehetséges eredménye akár az is lehet, hogy Schleiermacher egyáltalán nem szorul rehabilitációra, mivel a kortárs nyelvfilozófia és/vagy hermeneutika bizonyos irányvonalai mentén már eleve „rehabilitált”.

A schleiermacheri hermeneutika rekonstrukciójának vezérfonala

„[Egy] szöveget valójában csak akkor értünk meg, ha megértettük azt a kérdést, melyre az illető szöveg válasz” – állítja R. Collingwood nyomán Gadamer.² Ez a kijelentés minden bizonnyal érvényes Schleiermacher szövegére is. Mindenekelőtt nem világos azonban, hogy egyáltalán milyen szövegről van itt szó.

Schleiermacher életében ugyanis, ami a hermeneutika elméletét illeti – és mi, egy átfogóbb nézőpont igényéről jelenleg lemondva, kénytelenek vagyunk munkásságának egyedül erre a jelentős oldalára összpontosítani –, csak Friedrich August Wolf, illetve Friedrich Ast hermeneutikáját tárgyaló berlini előadása jelent meg (*Über den Begriff der Hermeneutik, mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch*). Az említett előadás tehát nem

¹ Vö. Palmer, Richard E.: *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Heidegger and Gadamer*. Evanston 1969. 94–97.

² Gadamer, Hans-Georg: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Bp. 1984. 259.

Schleiermacher saját, hanem elsősorban e két német filológus felfogását fejt ki. Az általunk tárgyalt szerző korára általánosan jellemző hermeneutikai horizont visszanyerésének igénye azonban részünkről is egy ilyesfajta rövidebb kitérőt feltételez.

Ast számára a filológiai tanulmányok elsődleges célja az, hogy az áthagyományozott ókori szövegek értelmezése által lehetővé tegye az antikvitás „szellemének” megragadását. E „szellem” (*Geist*) külsőleg megnyilvánulási formái ugyanis valamiféle mélyebb lényegiségre, értelemegészre engednek következtetni. Ehhez képest pedig a holt nyelvek tanulmányozására szolgáló nyelvtani táblázatok, konjugációk és deklinációk, szabályok – jóllehet nélkülözhetetlenek – segédeszközt jelentenek csupán. A filológiai tanulmányok ilyen értelemben tekinthetők „szellemieknek”, és elsősorban „pedagógiai és etikai célokat” szolgálnak: hogy mi is egyre inkább olyanokká váljunk, mint a (minden lehetséges kultúra elévülhetetlen mintaképének tekintett) görögök. A hermeneutika – magát a diszciplínát a pusztá *Grammatiktól* megkülönböztető – sajátos feladata nem más, mint a szövegek szellemi (*geistige*) értelmének kibontakoztatása, azon az alapon, hogy végül is mindannyian részesülünk a *Geistből*.³

Wolf felfogásában a hermeneutika sokkal inkább egyfajta gyakorlatot, konkrét, az értelmezés tapasztalatából levont szabályok gyűjteményét, mintsem a megértés pusztá elméletét jelenti. E szabálygyűjtemények a vizsgálódás tárgyával együtt változnak; különféle, speciális hermeneutikák léteznek tehát. A hermeneutika általános célja nem más, mint a szerző gondolatainak a megragadása, mégpedig olyan fokú pontossággal, ahogyan azt maga a szerző tehette volna. Ennek érdekében természetesen rendelkezniünk kell a szerzőének megfelelő, maradéktalan beleélésre, empátiára is képes „kedéllyel”. A hermeneutikai célkitűzés magában foglalja nemcsak a megértést, hanem a megértettek (másoknak történő) magyarázatát, az *Erklärungot* is.⁴

Wolf, illetve Ast – és részben Schleiermacher – elméleteivel tehát „még” csupán a hermeneutika filológiai, szakdiszciplináris stádiumában mozognánk. A hermeneutika ebben az elsősorban klasszika-filológiai, illetve leíró érdeklődési irányultságának szakaszában a klasszikus nyelvek, illetve műalkotások elemzésére és rekonstrukciójára összpontosít, középpontjában egyetlen nyelv rendszere áll. Az „újjáteremtő megértés” elvének értelmében „a görög-római kor a jelölt és a szövegek a jelölők, nekünk ezt a jelölt–jelölt viszonyt kell rekonstruálnunk”.⁵ A klasszikus ókor szelleme a kor filológusai számára utánozhatatlan és elérhetetlen – a hozzá képest elkerülhetetlenül silányabbnak mutatkozó jelenkor engedelmes követésére érdemes – csúcsa az általában vett emberi kultúrának.

Visszatérve azonban Schleiermacherhez: elődei tárgyoló írásán kívül saját hermeneutikai felfogását csak egy, különböző előadásjegyzeteket, aforizmákat és vázlatokat egybegyűjtő posztumusz kötetből ismerjük.⁶ Az általános és rendszeres hermeneutika tervét, melyet az 1809–1810-es egyetemi év előadásaitól kezdődően követett, sohasem sikerült végleges formában megvalósítania. A nagy mű befejezetlenségének okait illetően – Jean Grondinnal együtt – legfeljebb találgathatunk.⁷

Bárhogyan állnának is a dolgok e kérdéssel kapcsolatban, tény, hogy Schleiermacher legtöbb modern értelmezője általában a hermeneutika létjogosultságának általa adott negatív legi-

³ Vö. Palmer, Richard: *i.m.* 77–81.

⁴ Uo. 81–83.

⁵ Bókay Antal: *Irodalomtudomány a modern és a posztmodern korban*. Bp. 2001. 100.

⁶ A Friedrich Lücke által 1838-ban megjelentetett *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament*ből; a Heinz Kimmerle által gondozott, 1959-ben, Heidelbergben megjelent *Hermeneutik*ből; illetve a Lücke által megállapított szöveget 1977-ben és 1995-ben kiegészítő Manfred Frank-féle kiadásból.

⁷ Grondin, Jean: *Einführung in die philosophische Hermeneutik*. Darmstadt 1991. 89.

timálásából indul ki – egyébként helyesen. Azaz: a hermeneutika szükségessége akkor nyilvánul meg a legsürgetőbbben, amikor a megértés akadályokba ütközik. A megértés jelensége ugyanis – legalábbis a felületes szemlélő számára – némiképp természetes, magától értetődő folyamatnak mutatkozik, a megnevezés (félreértés) tapasztalata ezzel szemben pedig egyfajta akcidentális, másodlagos és levezetett jelenség.

Mármost, mondhatnánk, Schleiermacher megfordítja („dekonstruálja”) ezt a hallgatólagos hierarchiát, rámutatva arra, hogy tulajdonképpen sokkal inkább a megnevezés univerzalitásáról mint az ember megismerési képességeinek alapvetően véges mivoltára vonatkozó kanti belátás hermeneutikai (az emberi *megértés* képességére történő) alkalmazásáról kellene beszélnünk.⁸ Ilyen értelemben pedig a megértés természetes képességének spontán, reflektálatlan, vagyis a mindennapi használata elkerülhetetlenül súlyos tévedésekhez és hibákhoz vezet, melyeket a hermeneutika „művészetének” technikái által kell felülvizsgálnunk, kijavítanunk. A természetes megértés eleve hajlamos megszegni a hermeneutika szabályait.

Jóllehet Schleiermacher valóban különös hangsúlyt fektet a megnevezés (privatív) módusára, mely – legalábbis az ő számára – egy hermeneutikai szabályrendszer tudatos kialakításának és alkalmazásának elengedhetetlen fontosságára mutat rá, ezzel egy időben a mindennapi, természetes megértés pozitív jelenségének univerzalitása is felvillan. „Gyakorta használom a hermeneutikát személyes beszélgetéseim során”⁹ – írja.

Schleiermacher szerint tehát a hermeneutika nemcsak olyasfajta kontextusokban alkalmazható (és alkalmazódik ténylegesen is), melyekben a megértés elé különösebb nehézségek tolnak (például a homályos és régi szövegek értelmezésének tipikus esete), hanem tulajdonképpen hermeneutikai maga az a mód is, ahogyan mindennapi beszélgetéseink folyamán a magunk „életvilágában” egymással kommunikálunk. Ebből a szempontból pedig már igencsak kevés választja el kijelentésének értelmét Gadamer hasonló megfogalmazásától: „A hermeneutika olyan szó, amit a legtöbb ember nem fog megismerni, és nem is szükséges, hogy megismerje. A hermeneutikai tapasztalás mindazonáltal érinti őket.”¹⁰

A mi értelmezésünk folyamán is elsősorban a megértésnek ez a „magától értetődő” emberi tapasztalata lesz az, mely remélhetőleg elvezet majd a schleiermacheri hermeneutikai rendszer(torzó) elméleti rekonstrukciójához. Pontosabban az az implicit schleiermacheri kérdés, amelynek próbálkozásunkat mindvégig irányítania kell: hogyan valósul meg az emberek között a nyelv által a megértés? Hogyan lehetséges, hogy egyáltalán képesek vagyunk nyelvi úton megérteni egymást?

Az értelmezés egysége és Schleiermacher „pszichologizmusa” – kitekintéssel Wittgensteinra és Searle-re

Schleiermacher – azóta is sokszor kifogásolt – válasza alapján a nyelvet sokkal inkább egyfajta, a beszélő/a szerző tényleges szándékaira vonatkoztatott cselekvésnek, illetve szubjektív életmegnyilvánulásnak kellene tekintenünk, mintsem egy önálló, a maga inherens értelmével rendelkező metafizikai entitásnak. Ebből kifolyólag az értelmezés sem maradhat meg a pusztán külsőleges-grammatikai szinten, a beszédaktusnak a nyelv megnyilvánulásaként történő interpretációjánál, hanem mindig is tovább kell haladnia a „pszichológiai” interpretáció területére,

⁸ Vö. Râmbu, Nicolae: *Studiu introductiv*. = Schleiermacher, F. D. E.: *Hermeneutica*. Iași 2001. 7–20.

⁹ Schleiermacher, F. D. E.: *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*. Kiad. Kimmerle, Heinz. Missoula 1977. 181.

¹⁰ Gadamer, Hans-Georg: *A művészet, amely szerint nem lehet igazunk*. Dieter Mersch és Ingeborg Breuer interjúja Hans-Georg Gadamerrel. Kellék 18–19–20(2001). 89–95.

amely a nyelvi aktusnak valamely konkrét beszélő személy megnyilvánulásaként történő értelmezését feltételezi. Ez az a tétel, ami miatt Schleiermacher hermeneutikája – bizonyos joggal – „pszichologizmus” címén elmarasztalt, hagyományos (*mens auctoris* típusú), illetve rekonstruktív-filológiai jellegű hermeneutika, és „még” nem lépi át a filozófiai hermeneutika küszöbét.

Értelmezés kérdése. Schleiermacher ugyanis tulajdonképpen sohasem állította azt, hogy a szöveg értelme a szerző gondolatával, illetve annak szándékával volna azonos, vagy hogy teljes egészében ezektől függene. Ellenkezőleg, kiindulópontja nem más, mint maga a nyelv: „az ókor szelleme nemcsak az írott művek egy bizonyos fajtájában található meg, hanem az ábrázoló művészetekben is, és ki tudja, még hol, *de a hermeneutika csak azzal foglalkozik, ami a nyelvben nyilvánul meg*”¹¹ (kiemelés tőlem – R. L.). Csakhogy – és ezt szeretnénk a későbbiek folyamán világosabbá tenni – éppenséggel ennek az (elsősorban beszélt) nyelvnek a hermeneutikai tapasztalata az, ami elméleti érdeklődését a szubjektum szándékainak, illetve mentális folyamatainak vágányaira (egyébként lehet, hogy mint tévutakra) tereli.

Schleiermacher hermeneutikai elméletének előzetes értelmezése alapján:

1. A nyelv megértése azt feltételezi, hogy beszélő személyek cselekvéseként értelmezzük.
2. Ezek a tényleges kommunikáció kontextusában értelmezett nyelvi cselekvések *egyaránt* megnyilvánulásai magának a nyelvnek és valamely személynek.
3. A valódi megértés csak akkor valósulhat meg, amikor belátjuk, hogyan lehet valamely nyelvi megnyilvánulás egyszerre mindkettő: egyszerre mind a nyelv és valamely konkrét személy megnyilvánulása.

Mármost természetesen igen nagy különbség van aközött, hogy a nyelvet valamiképpen önmagában megálló, kvázientitásként, dologként vagy pedig valamely beszélő szándékaira, „gondolatára” vonatkoztatva – annak természetes és szerves életmegnyilvánulásaként – értjük, ahogyan azt Schleiermacher teszi. A schleiermacheri hermeneutika-fogalom egységes és egészleges mivolta, aminek addigi hiányára kötetének legelső aforizmája céloz, illetve annak (nem gadameri értelemben vett) univerzalitása is ezen áll vagy bukik.

Schleiermacher alapvető hermeneutikai belátása értelmében magát a gondolatot nem valami objektivitásként és nem is egy dologként, hanem a szubjektív cselekvés képességének *factum*aként, igei, személyes értelemben kellene kezelni. Olyasvalamiként, aminek voltaképpen „realitása”, léte sohasem pusztán önmagában, hanem a gondolkodó-beszélő szubjektumon számon kérhető. Amennyiben ugyanis a beszéd (illetve az írás) sem más, mint cselekvés, Schleiermacher – ebben a formában kimondatlan – előfeltevése alapján a cselekvéseket (és így az értelmezendő szövegeket is) végső soron az emberi szándékokra vonatkoztatva kell értelmeznünk.

Az értelem – *factum*ként, illetve tettként megalapozott – egységére vonatkozóan a szerző egy kulcsfontosságú helyen a következőképpen fogalmaz: „ha valaki a hermeneutika feladatának a megértést tekinti, és csatlakozik ahhoz a belátáshoz, hogy a gondolatot se nem valami objektivitásként, se nem egy dologként kell kezelni, hanem mint egy aktust [factum], a különböző értelmek [Sinnen] közötti összes hamis dialektikus megkülönböztetés elkerülhető.”¹²

A különböző értelmek közötti, zavaró „hamis dialektikus megkülönböztetések”, amelyekre a szöveg itt céloz, a hermeneutika elsősorban keresztény hagyományából ismert *sensus*ok. A keresztény írásmagyarázat régebbi elvei szerint ugyanis a (szent) szöveg különböző és a mindenkori interpretátor által külön-külön kifejtendő, azaz differenciált értelmeket rejt magában.

¹¹ Schleiermacher, F. D. E.: *i. m.* 209.

¹² Uo. 43.

Ezeknek – általában véve allegorikus – tagolódása más és más az egyes keresztény szerzők esetében.

A szövegértelem diszkrét, differenciált mivoltának a gondolata természetesen önmagától adódik, amennyiben az ún. *tipologikus értelmezés* módszerének a kialakulását a keresztény vallás (elsősorban az ószövetségi hagyománnyal szembeni) önlegitimációs problémáira adott sikeres válaszként értelmezzük. Ily módon a keresztény ember számára az immanens valóság „szövegének” elemei a maguk „szó szerinti” jelentését meghaladó, transzcendens-allegorikus értelemmel is – sőt főként ilyenekkel – bírnak. „[Krisztus] tett alkalmassá, hogy az újszövetség szolgálói legyünk, nem a betűé, hanem a léleké. Hiszen a betű öl, a lélek pedig éltet” – mondja a késleltetett, abszolút jelentés eljövételének (a kereszténység hermeneutikai horizontjára jellemző) értelmezői várakozásában Pál apostol is (2Kor 3,6). Az allegorizáló keresztény hermeneutikai hagyomány a maga klasszikus formájában nagyjából négyféle, különböző értelmet és, ezzel összefüggésben, értelmezési módot ismer (ilyenek például a betű szerinti, a morális, az anagorikus, illetve a szűkebb értelemben vett allegorikus értelem).

Schleiermacher kritikájának alapvető belátása szerint azonban, amennyiben az értelem sokféleségéről, differenciált mivoltáról beszélünk, azaz olyasmiről, hogy az egységes gondolat számos, különböző értelemösszetevőre tagolódik, ez azt feltételezi, hogy a gondolatok a külső természet dolgaihoz hasonlóan oszthatók, vagyis hogy a különböző típusok és a kategóriák osztályaiba rendeződnek. Ily módon pedig némileg eldologiasítjuk magának a gondolkodásnak azt az aktusát, amely voltaképpen mindig is személyes cselekvés.

Valójában azonban a gondolkodás, akárcsak a beszéd vagy pedig az írás (maga az értelem) szubjektív *tett*, és nem dolog, következésképpen ilyenfajta tettek, mentális aktusok vonatkozásában és sohasem a fizikai dolgok egy bizonyos, különleges fajtájaként értelmezendők a hermeneutika gyakorlata során. Konkrétan: ahelyett hogy azt kérdeznénk, egy bizonyos leírt szó vagy mondat milyen típusú értelemmel bír a papírlapon (szótári fordítás), inkább oly módon kellene feltennünk a kérdést, hogy az illető szerző „mire gondolt”, mit intencionált (*meinen*) azon *tett* végrehajtásával, hogy az illető dolgot leírja.

Igen fontos belátnunk, hogy Schleiermacher mindezt valóban így értette, méghozzá a maga módján egyáltalán nem is alaptalanul – még akkor is, hogyha manapság már másképpen vagy más alapokon is gondolkodunk erről. Le kell mondanunk arról a hitről, hogy elvi fölényben vagyunk vele szemben. Hermeneutikájának állítólagos avagy tényleges „pszichologizmusa” ugyanis részben már korábbi elméleti nehézségek megoldására tett kísérletként (a gondolkodás eldologiasítása és a szövegértelem pluralizálása), részben pedig saját elméleti belátásainak szerves következményeként értelmezendő (amennyiben a gondolkodás nem egy dolog, hanem – szándékos – cselekvés, úgy annak értelme legalábbis részben a cselekvő intenciójában keresendő).

Továbbá Schleiermacher rámutat arra is, hogy az értelem különböző fajtáiról és típusairól való hagyományos beszéd (a „hamis dialektikus megkülönböztetések”) ahhoz a hamis premisszából levont következtetéshez vezetnek, ahogyan az emberek általában az interpretáció különböző fajtáiról, válfajairól, illetve módozatairól beszélnek – vagyis hogy nem létezik még az egységes, tudományos hermeneutika. Ily módon annak másik oldaláról, az interpretáció szintjén – és nemcsak az interpretált értelem vonatkozásában – is kritika tárgyává teszi az értelem hagyományos, általa plurálisnak tekintett felfogását.

Korábban ugyanis a filológiában kezdték bevezetni a „grammatikai-történeti interpretáció” szakkifejezést. Ez a megfogalmazás arra az alapvető hermeneutikai követelményre kíván rámutatni, hogy valamely szövegrész értelmezésében oda kell figyelni annak nyelvtanára, illetve az adott történelmi kontextusra is. Schleiermacher ezzel a hermeneutikai elvvel egyébként tel-

jes egészében egyetért, csak hogy, mint megjegyzi, „a kifejezést a dogmatikus és az allegorikus értelmezéssel ellentétben használják, minthogyha ezek az interpretáció független típusait képviselnék, tekintet nélkül arra, hogy igazoltak-e vagy sem”.¹³

Vagyis Schleiermacher szerint, ahogyan tulajdonképpen nem beszélhetünk az értelem tagolódásáról és megosztottságáról, ugyanúgy értelmetlen az interpretáció többféle, változatos fajtáit emlegetni az egységes hermeneutika mint az általában vett megértés művészeté helyett. „Mindezen újítások abból a hitből származnak, hogy az értelmezésnek különböző fajtái vannak, amelyekből az értelmezők szabadon válogathatnak. Azonban hogyha ez így volna, nem lenne többé érdemes írni vagy beszélni.”¹⁴

Schleiermachernél egyetlen értelem és ennek megfelelően (egyelőre eltekintve ezen értelmezés kétfajta, különböző aspektusától, a „grammatikai” és az ún. „pszichológiai-technikai interpretációtól”) egyetlenegy értelmezés van. Hermeneutikája emiatt talán ismételtelen avítnak tűnik. Avíttága a modern értelmező számára azonban se nem annak eltussolására, se nem a ki-játszására, hanem elsősorban megfelelő elgondolására és megértésére szolgáló alkalom.

Az értelmezés egységéről mondottakat helyesen kellene értenünk. Nem arról van itt szó, hogy a különböző értelmezők ne fedezhetnének fel egy adott szövegben különféle, határesetben akár egymással homlokegyenest ellenkező értelmeket is. Megértési-értelmezői eljárásuk bizonyos értelemben azonban – legalábbis Schleiermacher szerint – mégiscsak egy: ugyanolyan módon értenek és ugyanazt az értelmet is értik más és másféle módokon. Az értelmezés folyamatának tényleges végrehajtása változatos és végtelen is lehet ugyan olyan szempontból, hogy semmiféle módszertani-tudományos haladás nem szabhat határt az értelem újabb rétegeinek – az interpretátor útja azonban fokozatos előrehaladás egy végső értelemhez, amelyet soha sem fog tudni végérvényesen elérni.

A tökéletes és maradéktalan megértés állapota tehát Schleiermacher számára is merő illúzió, de elsősorban azért, mert a szöveg szerzője mint véges, történeti lény maga sem érti mindig tökéletesen önmagát. Az általa a múltból „használatra átvett” szavak jelentéshorizontja mindig meghaladja a szerzői belátás képességeit. Mindez azonban Schleiermacher számára pusztán azt a módszertani alapvetést – hermeneutikájának legfőbb célkitűzését – erősíti meg, hogy előbb legalább ugyanúgy kellene megértenünk a szerzőt, ahogyan ő maga értette önmagát, hogy ezután jobban is érthessük szándékait és szándékainak megvalósítási módját, mint ahogyan maga a szerző érthette azokat.

Schleiermacher hermeneutikai elméletének kontextusában tehát nem lehet szó arról, amit mi manapság már igen könnyen elfogad(hat)unk: hogy valamely szöveg értelmezői megközelítésének számos, különböző módja létezik, melyeknek szelekcióját az a cél, illetve előfeltevérendszer határozza meg, amellyel aktuálisan éppen olvasunk. Egy ilyesfajta álláspont az ő számára alighanem a nyelv alapvető értelmének, egymás (egyértelmű) megértésének a feladásával lenne egyenértékű. Amennyiben valóban az interpretátori és nem a szerzői szándék a meghatározó, „nem lenne többé érdemes írni vagy beszélni”. Az értelmezés egységének megkérdőjelezése alapvető értelemvesztéshez vezetne: azon értelem elvesztéséhez, mely végső soron a szerző pszichológiai realitásában lehorgonyozott.

Ebből a szempontból – noha tudatában kell lennünk annak is, hogy bármiféle mélyebb párhuzam önkényesnek és erőltetettnek hatna –, annak érdekében, hogy a modern szövegelméleti tudat számára érthetőbbé tegyük, Schleiermacher álláspontja összevethető a beszédaktus-elmélet egyik jelentős képviselőjének, John Searle-nek az elképzeléseivel. Searle kérdése hasonló:

¹³ Uo. 213.

¹⁴ Uo. 214.

„Hogyan lehetséges, hogy amikor a beszélő egy hallgató előtt áll, és egy hangot ad ki, olyasfajta figyelemre méltó dolgok történnek, mint: a beszélő gondol valamire [mean something]; a hang, melyet kibocsát, jelent valamit; a hallgató megérti, mire gondolt [what is meant] ...?”¹⁵ Mindez ugyanis egyáltalán nem magától értetődő folyamat.

Searle válasza alapján – mely szintén az esetleg autonómnak tekinthető nyelvi értelemnek a beszélő szubjektum szándékainak vonatkozásába helyezésén nyugszik – a „nyelvi kommunikáció alapegysége nem, ahogyan azt általában feltételezték, a jel, a szó vagy a mondat [...], hanem inkább a jel, a szó vagy a mondat produkálása, illetve előfordulása a beszédaktus végrehajtásában [the production or issuance in the performance of the speech act].”¹⁶ Ami azt jelenti, hogy végső soron a modern nyelvfilozófiai megközelítések számára sem feltétlenül idegen az a (schleiermacheri) belátás, hogy a nyelvet valamely beszélő cselekvésének *is* tekinteni néha valóban fontos lehet a beszélő, illetve a szerző megértésében. A nyelv, pontosabban a beszéd alapvető aktivitásjellegének világos belátása Schleiermacher hermeneutikai elméletét és (részben) a beszédaktus-elméletet is az emberi intenciók kérdéskörének közelébe vonja. A cselekvéseket ugyanis mindig az emberi szándékok vonatkozásában kell megértenünk.

Mi több, a szerzői szándék részeként, az értelmezés – és főként a grammatikai interpretáció – folyamán mindig tekintettel kell lennünk arra a hallgatóságra is, melyet a szerző a maga szövegével eredetileg megszólított. A szövegek – schleiermacheri kifejezéssel élve – „közvetlen olvasóivá”¹⁷ kell válnunk az interpretáció során. Mivelhogy a mű (amely nyelvi megnyilvánulásként ugyancsak cselekvés) mindig valamely konkrét hallgatósághoz szól, az „értelmezőnek ugyanazt a viszonyt kell kialakítania önmaga és a szerző között, mint ami a szerző és eredeti hallgatósága között létezett”.¹⁸

Schleiermacher azonban – emellett érvelnénk – végeredményben mégiscsak képes elkerülni a „pszichologizmus” egyoldalúságát, vagy legalábbis megfelelően ellensúlyozza azt. Ugyanis a nyelvi megnyilvánulásnak (a „beszédaktusnak”) valamely beszélő személy szubjektív megnyilvánulásaként történő sikeres értelmezése eleve feltételezi azt, hogy ugyanakkor maga a nyelv megnyilvánulásának tekintsük, és fordítva is. A nyelvi megnyilvánulást tulajdonképpen egyáltalán nem kezelhetjük valamely személy megnyilvánulásaként, ha előzetesen már eleve nem tekintettük egyszermind nyelvnek.

Ugyanígy, *mutatis mutandis*, nemcsak a nyelvi örökség változtatja meg a szellemet, hanem valójában a nyelvi megnyilvánulási formák diakronikus változása sem érthető meg másként, mint valamely konkrét egyén személyes fejlődésében bekövetkezett változás. Hiszen az egyén maga is képes lehet hatni a nyelvre a beszéd *tette* által: éppenséggel ez az a mód, ahogyan a nyelv alakul.¹⁹ A szavak „szótári”, azaz a (szűkebb értelemben vett) lingvisztikai jelentése magában a nyelvben megalapozott, míg a beszélő által tulajdonított értelem ennek szubjektív-pszichológiai intencióihoz kötődik.

A nyelv itt, Schleiermachernél is – akárcsak a kései Wittgenstein vizsgálódásaiban – alapvetően közösségi, életformát teremtő tevékenységi forma (ezért is lehet olyan fontos Schleiermacher számára a fentebb felvázolt, szerző és hallgatósága közötti viszony).

Ludwig Wittgenstein maga tulajdonképpen majdhogynem mindvégig egyetlen, igen fontos folyamatról beszél: arról, hogy valamely nyelvbe történő tulajdonképpeni bevezetésünk egy közösségbe és annak gyakorlataiba – egy életformába – való bevezetést jelent. Ily módon pedig

¹⁵ Searle, John: *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge 1969. 3.

¹⁶ Uo. 16.

¹⁷ Schleiermacher, F. D. E.: *i.m.* 43.

¹⁸ Uo. 216.

¹⁹ Uo. 99.

egy esetben (jóllehet, mint tudjuk, Wittgenstein szerint a szavak „igazi” értelme alapvetően használati formáikban áll) a közlési egységeknek valóban lehet és van az éppen aktuálisan beszélő szándékaitól független jelentése (is). Ami annyit tesz: helyesen tehetjük fel rájuk vonatkozóan azt a kérdést, hogy „mit jelent?” (és nem mindig csak azt, hogy „mit akar ezzel X beszélő mondani?”). Elképzelhetők azonban olyan nyelvjátékok is, amikor így kérdezhetünk helyesen: „mire gondol?”, „mit akar ezzel?”, és nem így: „mit jelent az, *amit* mond?” Azaz: a beszédtevékenység egyszerre olyasfajta tett, ami mindig kinyilvánítja a beszélő szándékait („most elárulta magát”, „ezzel azt akarta, hogy...” stb). Sőt a nyelvi megnyilvánulás értelme egy bizonyos összefüggésben (nyelvjátékban) a legtöbbször az, amit egy bizonyos játékos a kifejezés használata által a többi játékosal közölni *szándékozik*, *akar* stb.

A „mit jelent?”, „mi az értelme?” kérdések eléggé gyakran tulajdonképpen, „igazából” a beszélő szubjektív, pszichológiai attitűdjeire kérdeznek rá – legalábbis Schleiermacher szerint. Amennyiben a játékok példájára gondolunk, a kártyajáték egyes elemi cselekvései egyazon időben megnyilvánulásai magának a játék szabályainak (maga a nyelv, a beszélők pszichológiai szándékaitól, gondolataitól, akaratától, vágyaitól független, önálló rendszerének) és a játékosok személyiségének is.

Ily módon – ha ő maga nem is fordít soha különösebb figyelmet álláspontjának (előfeltévének) megindoklására, és minden bizonnyal nem így indokolta volna meg – lehetnek Schleiermacher számára a nyelvi megnyilvánulások egyszerre kifejeződései a nyelvnek és a nyelvhasználó szubjektumnak is.

Ennek alapján pedig a hermeneutika kettős alapkérdése Schleiermachernél a következőképpen alakul: hogyan határozzuk meg a szöveg mint olyan immanens értelmét? Illetve: hogyan határozzuk meg a szerző belső, szubjektív szándékát? E két kérdés megválaszolásának irányában a hermeneutika egymással összefüggő feladatai: a nyelvi megnyilvánulásoknak mint magának a nyelv kifejeződéseinak az értelmezése (grammatikai interpretáció), illetve a nyelvi megnyilvánulásoknak mint valamely személyes szubjektivitás kifejeződéseinak az értelmezése (technikai-pszichológiai interpretáció).

A megértés eseménye mint az értelmezés kétfajta aspektusának egybeesése: a hermeneutika tudománya és művészete

Mivelhogy bármely konkrét nyelvi megnyilvánulás egyszerre viszonyul a nyelv teljességéhez és a beszélő gondolatainak totalitásához, Schleiermacher hermeneutikai elméletének talán legalapvetőbb meggyőződése szerint tulajdonképpen értelemben vett megértésről csak akkor beszélhetünk, ha az értelmező számára lehetőségessé vált belátni, hogy adott nyelvi megnyilvánulás hogyan lehet egyszerre mindkettő: hogyan nyilvánítja, illetve fejezi ki egyazon időben a nyelvet és a személyt. A grammatikai és a technikai-pszichológiai interpretáció viszonylagos megkülönböztetése következőképpen elsősorban és mindenekelőtt pusztán módszertani, a hermeneutika elméletéhez, nem pedig az értelmezés tényleges gyakorlatához tartozik.

A hermeneutika gyakorlatának mindenkor kiindulópontja azonban – a pszichológiai interpretáció hangsúlyossága ellenére is – Schleiermacher számára a *nyelv*. Az értelmezés elmélete tehát ezen a szinten pusztán „grammatikaként”, illetve nyelvtudományként határozza meg önmagát. Mindez azonban elsősorban nem a schleiermacheri hermeneutika szaktudományos igényeiben, hanem az ember alapvetően nyelvi egzisztenciájában megalapozott.

Minden egyes személy tulajdonképpen nem más, mint egy olyasfajta „hely”, ahol bizonyos, eleve adott nyelvi rendszer valamely, mindig is sajátos formában nyilvánul meg: Schleiermacher számára az ember maga nem más, mint a nyelvi történés helye. A konkrét nyelvi meg-

nyilvánulások csak az általában, illetve a maga teljességében vett nyelvi rendszerrel való szoros összefüggésükben érthetők meg. Az a hatásfolyamat azonban, amely már mindig is összekapcsolta nyelvvel az embert, kétirányú (vagy inkább körszerű), a közösség életformájába szervesen beágyazódó nyelv a beszélők által változik, fejlődik, illetve alakul, és ugyanígy alakulunk mi magunk is a nyelv öröksége által. A nyelv és az ember Schleiermacher számára tulajdonképpen egyaránt változó-fejlődő, képlékeny szellemi organizmusok.

„Valamely szerző korának szótára és története együttesen egy olyan egészet alkot, amelynek részeként írásai értelmezendők”²⁰ – írja Schleiermacher a grammatikai interpretációról. Az emberek ugyanis életüket, érdekeiket és vágyaikat elsősorban egy közösen beszélt nyelv által kötik össze. Tulajdonképpen ezek a közösen osztott érdekek, illetve a nyelv által megvalósuló és alapvetően nyelvileg megélt közösség képezik azt a termékeny talajt, amelyben a különböző *műfajok* mint az emberek által adott történelmi korban közösen, egyaránt művelt és akár intézményes formában is elismert beszédtevékenységek gyökereznek: „Az újabb műfajok tágabb szférákból és végső soron magából az életből alakulnak ki.”²¹ A szerző és a közönsége által egyaránt osztott, történeti életszféra (nyelvjáték) az, amiből az értelmezőnek a grammatikai interpretáció során ki kell indulnia.

A grammatikai interpretáció esetében alapvetően fontos maga a hagyomány mint nyelvileg feldolgozott és tulajdonképpen jelenvaló történelmi múlt is, amely a beszélőket összeköti (illetve összekötötte) egymással. Ez a hagyomány egy olyasfajta háttértudást hozott már létre mindig is, amely az értelmezés folyamán észrevétlenül fejt ki jótékony hatását. Ennek visszanyerése a hermeneuta elsőrangú feladata, ugyanis egyetlen mondat sem érthető meg másként, ha csak nem tettük a magunkévá, illetve nem rekonstruáltuk már előzetesen a szerző és olvasói számára közös, közegteremtő nyelvi örökséget, amely a megértést egyáltalán lehetővé teszi.²²

A grammatikai interpretáció saját, mintegy a legnagyobb mértékben jellemző feladata azonban a szövegkontextusra való odafigyelés. Minden egyes szó értelmét annak a szöveggörnyezetnek a fényében kell látnunk, amelyben előfordul.²³ Különböző értelmetlenek, mivelhogy a homályosságig meghatározatlanok és általánosak maradnak maguk a szavak, melyeknek szótári meghatározásai csak bizonyos, mindig is tovább szűkíthető-pontosítható és kiegészítendő használatait adják meg, azonban sohasem az éppen aktuális kontextus által meghatározott szóhasználatot. Éppenséggel ennek a homályos általánosságoknak a közelebbi meghatározása, illetve rögzítése a grammatikai interpretáció (végérvényesen tulajdonképpen sohasem elérhető, tehát állandóan megmaradó) célkitűzése. Ezért a megértést sohasem egyszerűen csak elérjük, végrehajtjuk, hanem csak különböző fokozatokban, többé vagy kevésbé közelítjük meg az értelmezés egységes, körszerű előrehaladása folyamán.

Ez a fajta, nyelvtani értelmezés tehát képes – illetve a Schleiermacher által megállapított kánon figyelembevételével köteles is – az általános és objektív, tudományos törvényszerűségek alá vonni a megértést. Az értelmezés ezen oldala, aspektusa által tekinthető maga a hermeneutika tudománynak.

Az interpretációs tevékenység voltaképpen célja azonban mégsem merül ki ebben. Az általa keresett végső értelem ugyanis a szubjektív-individuális, melyen a szerző egyedisége, géniusza felmutatható. Mindenfajta külsőleges-nyelvi megértésen túl, Schleiermacher szerint valójában csak akkor mondhatjuk el, hogy megértettük a szöveg értelmét, ha sikerült újra átélnünk,

²⁰ Uo. 113.

²¹ Uo. 60.

²² Uo. 70.

²³ Uo. 127.

megtapasztalnunk a szöveg szerzőjének mentális folyamatait. A megértés módszeres előrehaladásának útja ezért bizonyos szempontból az alkotási folyamat visszamenőleges, fordított megisméltéseként jelenik meg: a már rögzített, szövegszerűen hozzáférhető végeredményből, a műalkotásból kiindulva ahhoz a kreatív mentális élethez kell visszatérnünk, amelyből az illető szöveg született.

Az értelmezésnek ez a kulcsfontosságú feladata a technikai, illetve a pszichológiai interpretáció eljárás módjainak a mentén valósítható meg. A kettő között – jóllehet Schleiermacher a legtöbbször rokon értelemben használja a kifejezéseket – bizonyos kései „relatív megkülönböztetés” is létezik: a pszichológiai interpretáció a szerző jellemére és legfontosabb erényeire vonatkozik, míg a technikai főként azzal foglalkozik, hogy bizonyos sajátos gondolat vagy szándék hogyan valósul meg a műben. Viszonyuk tehát az általános és az egyedi viszonya. Míg a pszichológiai interpretáció a szerző életének totalitására, általa megélt és alkotásában kifejeződő egészére összpontosít, a technikai egy bizonyos partikuláris gondolatot, illetve szándékot (*Darstellenwollen*) göngyölít fel.²⁴

A technikai interpretáció legfontosabb szerepköre tehát a mű belső egységének, illetve témájának rögzítése, ahol – legalábbis úgy tűnik – a mű voltaképpen témája és célja között egy bizonyos újabb megkülönböztetés is létezik. Az alkotás igazi célja, a tulajdonképpen „téma” sok esetben egyáltalán nincs a szerző által a műben explicit módon megfogalmazva és kifejezve, míg a „cél” elsősorban a szerző/a beszélő saját, deklarált célját jelenti. A téma megragadásának legfontosabb módszertani eljárásaként Schleiermacher az alkotás elejére, illetve a végére történő odafigyelést, majd ezeknek egymással való összehasonlítását javasolja: ennek kell látathatóvá tennie a mű igazi, belső egységét.

Mindenekelőtt azonban a hermeneutika elméletének tulajdonképpen végkifejlete (amint azt a fentiekben már jeleztük) mégiscsak a szerző mentális tapasztalatának a rekonstrukciója. Az értelmezőnek végső soron újra át kell élnie azt a szerzői élményt, amelyből a nyelvi kifejezés, a stílus és a megvalósítás egyaránt származik, illetve amelyre minden esetben visszavezethető. Az interpretáció folyamán a nyelvi kifejezést erre a sokkal inkább megérezett, mintsem racionálisan belátott szerzői szubjektivitásra kell visszavezetnünk. A megértés pillanata Schleiermacher számára tehát a nyelv élményszerűségének a rekonstrukciója.

Az értelmezésnek mint újraalkotásnak ez a fajta hermeneutikai alaptapasztalata ellenben sohasem oksági láncolatokon történő visszaarasolás, hanem a mindenfajta módszertani kánontól független és tudományosan aligha megragadható értelmezői intuíció. A pszichológiai interpretációnak ez a divinatórikus aspektusa tulajdonképpen azt feltételezi, hogy a beleélés által mintegy közvetlenül a másik emberré váljunk, és teljesen személyes, kreatív (azaz egyszersmind tudománytalan és sokkal inkább művészi) módon megragadjuk annak egyediségét. Az értelmező ilyenkor tehát nem a hermeneutika módszertani értelmében, a megértés tudományos törvényszerűségeinek a mentén jár el, hanem csak személyes tehetségére és a maga sajátos értelmezői géniuszára hagyatkozik. A szöveg pszichológiai értelme ugyanis tulajdonképpen sohasem szövegszerűen megalapozott, pusztán kifejtendő, meglévő értelem, hanem sokkal inkább a még megfejtendő, a mindig is csak sejtett.

A *Divination* kifinomult, empatikus állapotában szerző és olvasója közvetlenül egyek. Ebben az azonossági állapotban tárul fel az értelmezés számára az individualitás végső misztériuma, melyet már nem lehet semmi másra vonatkoztatni, visszavezetni vagy lebontani. Az általános törvényszerűségek, amelyek a nyelvi megértés esetében még zavartalanul érvényesülhettek, most végleg leomlanak – hiszen éppenséggel a lehető legegységibbről, magának az individuali-

²⁴ Uo. 233.

tásnak a konkrétójáról és titkáról van itt szó. Ezen a területen ezért is nem lehetséges a végső, átfogó értelmezés (amelyről a körültekintően, illetve helyesen elvégzett grammatikai interpretáció mint alkalmazott nyelvtudomány esetében *elvileg* nyugodtan beszélhetünk). Óhatatlanul is a bizonytalan, a személyes, illetve a tehetség öntörvényű működésének területére sodródunk.

Ez az a pont, ahol – az értelmezésnek a pszichológiai interpretáció területére való kiterjesztésével – Schleiermacher hermeneutikája mint szigorú tudomány (illetve mint egy még nem létező, egységes tudomány igénye) átcsap „művészettanba” (*Kunstlehre*); vagy inkább ahol világosan megnyilvánul a schleiermacheri programot már kezdettől fogva nyomon követő és az azt végül is aláaknázó kettősség, egyfajta, az elméletalkotó által aligha tudatosított belső megosztottság az *ars interpretandi* és a hermeneutika mint alkalmazott tudomány között.

Schleiermacher tehát kénytelen szembesülni a tudományos hermeneutika lehetetlenségének tapasztalatával. Amennyiben a grammatikai interpretáció területén többfajta, igen pontos szabályt, illetve törvényszerűséget fedezett is fel, ezek a pszichológiai interpretáció végrehajtásában természetesen már nem érvényesek. És Schleiermacher nem adhat újakat. Ehelyett pusztán a hermeneutikai módszer szükségképpen divinatorikus jellegét hangsúlyozza, amely által az értelmezői eljárás mód rögtön meg is szűnik tudományosnak lenni. Az intuíciónak, amely által az értelmező a szerző gondolatát megragadja, nemigen lehetnek módszeres, tanítható-tanulható szabályai.

Ily módon pedig ahhoz a végső paradoxonhoz és kudarchoz érkezünk, amely Schleiermacher hermeneutikai elméletének talán éppenséggel a legértékesebb hozzájárulása a további hermeneutikák, illetve elsősorban a filozófiai hermeneutika kialakulásához: a grammatikai interpretáció formalizálható és külsőleges módszertani lépésekben lerögzíthető eljárás módja tudományosan teljes mértékben legitimált lehet, mindez azonban nem hermeneutika (vagy legalábbis még nem lehet az, ameddig megmarad pusztán ezen a szinten); a pszichológiai interpretáció ellenben, amely – Schleiermacher számára – tulajdonképpen már javában a hermeneutikai feladat közvetlen megragadása, illetve voltaképpen célja lenne, ízig-vérig hermeneutika ugyan, de sehogyan sem tudomány, és nem is lehet az.

Vagy tudományt művelünk tehát, vagy pedig (filozófiai) hermeneutikát. A hermeneutika voltaképpen tárgya – és ez, annak ellenére, hogy Schleiermacher elmélete a szerzői szubjektivitásba helyezi, mégiscsak maradandó filozófiai meglátása lesz – nem közelíthető meg a tudományos, pusztán módszeres úton.

Kerülők, tévutak, körök

„A hermeneutikai elv, amelyet Ast ajánlott, és sok tekintetben eléggé részletesen ki is dolgozott, abban áll, hogy ahogyan az egészet a részekből értjük meg, ugyanúgy a részeket csakis az egészből. Ez az elv a hermeneutikára nézve olyannyira következményekkel teli és megcáfolhatatlan, hogy még csak el sem lehet kezdeni értelmezni anélkül, hogy alkalmaznánk”²⁵ – írja a hermeneutikai kör kapcsán Schleiermacher.

Mindez természetesen azt is jelenti, hogy az értelmezésnek egyáltalán nem lehetséges semmiféle abszolút, *a priori* kiindulópontja: már eleve oly módon értelmezünk, hogy a még megfejtendőt valami olyasmire vonatkoztatjuk, amit már előzetesen megértettünk. És viszont: semmit sem érthetünk meg „előzetesen”, hacsak nem értjük az illető dolog értelemösszetevőit, külön részeit.

²⁵ Uo. 195–196.

Az értelmezés folyamata tehát tulajdonképpen sohasem éppen elkezdődik vagy pedig lezárul, hanem már mindig is történik, illetve zajlik: nyitott. A keresett értelem maga nem elkülönült, légnemű entitás, melyet a hermeneutikai módszer használata révén egyszer s mindenkorra birtokunkba vennénk, hanem állandóan továbbgyűrűző, ismétlődő, megszakíthatatlan körfolyamat. Tulajdonképpen a szöveg legkisebb egységeinek a struktúrája sem gondolható el soha atomisztikusan, hanem még a legelemibb szinteken is cirkularitásként jelenik meg. Az egész és a részek dialektikája, mozgalmassága, dinamikája maga az értelem. A „hermeneutika” szó igeileg értendő: egy történés neve.

Schleiermacher számára persze a hermeneutikai kör előzetesen csak grammatikai-módszertani szabályként jelenik meg. Elsősorban szavakra, mondatokra, illetve különböző passzusokra – de mindenképpen csupán szövegekre – alkalmazható nyelvtani kitétel. De már itt is pusztán interpretátori illúzióként lepleződik le az a fajta „magától értetődő” értelmezésmóddal, mely szerint olvasatunk a szöveg elején kezdődik, hogy ezután fokozatosan, mintegy egyenes vonalban és egyenletesen, a maga zavartalanul kumulatív útján haladjon előre. Ehhez képest valójában mindig sokkalta fontosabbak a kitérők, a visszalépések és az értelmezői, „célaltal” (önmaga kiindulópontjához utólag visszatérő) bolyongás, amelynek értelmében az olvasás igazából újraolvasat.

A hermeneutikai kör eljárásmodja valójában tökéletesen abszurd.²⁶ Azt a módot írja le, ahogyan ténylegesen megértünk, és mégis – úgy tűnik –, amennyiben valóban így történe a megértés, tulajdonképpen sohasem értenénk meg semmit. Hogyan lehetséges előzetesen megragadni az egészet, ha még egyáltalán nincs tudásunk a részekről (és fordítva)?

Ennek ellenére azonban megtörténik az *ugrás* a hermeneutikai körbe, és megvalósul az értés. A hermeneutikai megértésfogalom ugyanis mindig a fokozatok, az árnyalatok és a kerülő-utak kérdése: nem beszélhetünk arról, hogy még egyáltalán semmit sem értenénk (és következésképpen nem indulhatna be a teljesebb megértés), és arról sem, hogy már mindent megértettünk volna (vagyis hogy már fölöslegessé vált volna a hermeneutikai tevékenység). A hermeneutikai kör vonatkozásában nem létezik sem a belépés, sem pedig a kilépés lehetősége.

A megértés „logikája” – a hermeneutika logosza – tehát semmi esetre sem gondolható el diszkurzív jellegűként. Éppenséggel ezt teszi egyértelművé a hermeneutikai kör durva logikai paradoxona (*circulus vitiosus*) már Schleiermacher hermeneutikai elméletében is. És ugyanennyire fontos annak belátása, hogy ez a botránys folyamat Schleiermachernél egyaránt működik a grammatikai, illetve a technikai-pszichológiai interpretáció esetében, mi több, az értelmezés e kétfajta aspektusát éppenséggel ez az összefüggés kapcsolja össze.

Az „objektív-történeti” eljárásmod a grammatikai interpretációban a nyelvi kifejezést a nyelv már előzetesen meglévő egészéhez viszonyítja, míg az „objektív-profetikus” kutatási irány azt vizsgálja, hogy az éppen aktuális nyelvi megnyilvánulás hogyan fog a nyelv egészére kiható módosulásokat és változásokat előidézni. Végül soron azonban egyik út sem követhető nyomon anélkül, hogy valamiképpen már előzetesen ne bírnánk a nyelvi rendszer egészét (anélkül, hogy ne „értenénk”).

Ugyanígy, a technikai-pszichológiai interpretáció esetében, a „szubjektív-történeti” megértés területén a szerző életének és az azt magában foglaló történeti beágyazottságnak a viszonya alkotja a kört (a szerző élete egyszersmind része a tágabb történeti kontextusnak, másrészt pedig a maga során szintén meghatározza, alakítja azt), míg a „szubjektív-profetikus” hermeneutikai kör elsősorban a szerző munkássága által a történeti élet alakulására gyakorolt hatásösszefüggést vizsgálja, azonban sohasem oly módon, hogy figyelmen kívül hagyná: a

²⁶ Vö. Palmer, Richard: *i.m.* 87.

szerző nemcsak „úgy általában”, hanem éppenséggel a maga korában, annak szellemében részesülve élt, illetve alkotott.

E négyfajta, felvázolt körfolyamat kapcsolata az értelmezés tényleges gyakorlatában – amelyből a hermeneutika elmélete azokat némileg mesterségesen absztrahálta – egyetlen, egységes körmozgást alkot, amelyben a különböző körök hol egymás részeként, hol pedig az előbbieket tágabb kontextusaként játszanak egybe és interferálnak. Az értelmezés (cirkuláris) egysége voltaképpen ebben a keringő, körkörös mozgásban megalapozott. És Schleiermacher „pszichologizmusának” igazi elégtelensége inkább abban áll, hogy az értelmező és a szerző divinatorikus egyesülésében – illetve egy ilyenfajta lehetőség feltételezésével – elhamarkodottan rövidre zárja, annak középpontjára centrálja (nyugvópontra hozza) a körfolyamatot.

Holott a hermeneutika gyakorlatában mindig megmaradnak a még lezáratlan, szükségképpen nyitottan maradó körfolyamatok (a végleges megértés állapota lehetetlen), annak ellenére, hogy az egyes részleges körök valóban lezárulhatnak és integrálódhatnak, vagy akár el is halhatnak a megértés gyakorlata során (a megértés folyamata lehetséges).

Schleiermacher Platón-fordítása

Egy barátság története. „Hogyan fordíthatnák le ketten együtt Platón?”

Az időközben eltelt csaknem két teljes évszázad ellenére Schleiermacher Platón-fordításának karrierje tulajdonképpen még mindig nem tekinthető lezártnak. Általánosan elismert, nem utolsósorban filozófiai értékénél fogva máig neki tulajdonítják a klasszikus – azóta is bizonyos rendszerességgel újra megjelentetett, tehát „divatos” – német Platón-fordítást (jóllehet a szerző saját teljesítményét igen szerényen jellemezte: „Ötven év múlva valaki más valószínűleg sokkal jobban meg fogja csinálni.”²⁷)

Mindennél jóval fontosabb azonban e fordításnak elsősorban a német (filológiai és filozófiai vonalon egyaránt jelentős) Platón-kutatásra, illetve Schleiermacher saját gondolkodói útjára gyakorolt hatása.

Az előbbi hatástörténeti iránnyal kapcsolatosan – mely főként az egyes dialógusokat bevezető schleiermacheri *Einleitungen*ből veszi kezdetét – Wilhelm Dilthey a következőképpen ír: „A görög filozófia ismerete egyáltalán csak ezáltal vált lehetségessé.”²⁸ Mi több, egy Dilthey által megkockáztatott filozófiatörténeti-filiációs hipotézis értelmében nem más, mint Platón alapozza meg azt a szemléletmódot, melyet később a német idealista filozófia (és különösen az, amit ő „objektív” idealizmusnak nevez) folytatni fog, és amelyet végső soron Schleiermacher és Schelling képviselnek. Werner Jaeger (annak ellenére, hogy tartalmilag már igen kevéssé ért vele egyet) egyenesen a modern Platón-kutatás úttörőjeként üdvözli Schleiermachert,²⁹ aki e fordítói tapasztalat személyes-egzisztenciális jelentőségéről a következőképpen vall: „Egyetlen olyan más szerző sincs, aki ennyire hatással lett volna rám, és aki bevezetett volna minden szentek legszentebbikébe – nemcsak a filozófiáéba, hanem az egész humanitáséba –, mint ez az isteni ember.”³⁰

Nem volna tehát túlzás azt állítani, hogy bevezetőiben nagyrészt éppenséggel Schleiermacher teremtette meg az ún. „platóni kérdést”, megkérdőjelezvén a platóni filozófiára

²⁷ Schleiermacher, F. D. E.: *Levele G.A. Reimerhez. 1803. június.* = *Aus Schleiermacher's Leben: In Briefen.* Berlin 1861. 3:349.

²⁸ Dilthey, Wilhelm: *Leben Schleiermachers.* = *Gesammelte Schriften.* XIII. Göttingen 1970. 37.

²⁹ Jaeger, Werner: *Paideia.* II. Leipzig 1954. 131. sk.

³⁰ Schleiermacher, F. D. E.: *Levele C. G. von Brinckmannhoz. 1800. június 9.* = *Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel.* Kiad. Arndt, Andreas–Virmond, Wolfgang. Berlin–New York 1985. 4:82.

vonatkozó addigi értelmezői előfeltevéseket. Mindaddig – és a német nyelvterületen kívül hosszú ideig még ezután is – Platónt, illetve a platonizmust különféle, zavaros hagyományokból átöröklött és mintegy észrevétlenül átvett értelmezői beidegződések mentén tárgyalták, anélkül hogy különösebb hangsúlyt fektettek volna akár a hitelességi kérdésre, akár a kronológiára.

A *Platons Werke* köteteinek megjelenése után, a 19. század elején mindez alapvetően megváltozik, és a fordítók egész régebbi generációja (F. A. Wolf, A. W. Schlegel, L. Tieck) az újabb nemzedék támadásainak keresztüzébe kerül. Korántsem elhanyagolható tehát a Platón-problémakörnek a német klasszika-filológia diszciplínájára és főként arra a diszciplinárizálódási folyamatra – amely által bizonyos mértékben el is idegenedett a tágabb értelemben vett kulturális humanizmus kontextusától – éppenséggel Nietzsche, a „filológus” századában kifejlesztett befolyása.

Ami pedig Platónnak magára Schleiermacherre – és rajta keresztül a német kultúrára – gyakorolt hatását illeti, ez a kérdés aligha válaszolható meg anélkül, hogy előzetesen már el ne döntenénk, tulajdonképpen melyik (avagy milyen) Platón befolyásolhatta egyáltalán Schleiermachert. Többfajta olyan Platón-konstrukció, illetve -értelmezés létezik ugyanis, amelyet, mint később látni fogjuk, határozottan elutasít.

Elteltekintve attól, hogy egy ilyenfajta, részletesebb hatástörténeti kutatás pillanatnyilag nem áll módunkban, és túlságosan szorosan nem kapcsolódik az általunk felvetett hermeneutikai kérdéshez sem (ami alapvetően a hermeneutikai módszer filozófiatörténeti alkalmazásának kérdésére vonatkozik), Schleiermacher Platón-értelmezésének a megértése minden bizonnyal elvezethet egy átfogóbb Schleiermacher-értelmezéshez is. Ily módon talán lehetővé válik, hogy Schleiermacher hermeneutikai elméletét ne pusztán az általánosságok szintjén, hanem a maga működésében, mintegy tényleges alkalmazásában is feltárjuk, tetten érjük.

Mindenekelőtt vizsgáljuk meg azonban azt a szellemi légkört, illetve közeget, amely egy ilyenfajta fordítói és értelmezői munka – korántsem jelentéktelen – tervét egyáltalán lehetővé tette.

A hatalmas projektum (a teljes platóni corpus lefordítása) a kései 18. századi Németország általános filológiai reneszánszából nőtt ki. Jóllehet ez az újfajta, modern humanizmus is klasszikus szövegek fordítása körül bontakozik ki, maga a jelenség – a korábbihoz képest – egyáltalán nem nemzetközi jellegű, hanem sajátosan (és képviselői által külön hangsúlyozott módon is) „német”. A korabeli értelmiségiek – voltaképpen egészen Martin Heideggerig szilárdan vallott – meggyőződése szerint ugyanis egyedül a német nyelv képes a klasszikusok szellemének megragadására. A „német (neo)reneszánsz” a korai nacionalizmus e szép példája mellett egy teljesen újfajta, mindeddig ilyen formában talán még soha nem tapasztalt történeti tudatosság letéteményese is.

Nagyjából ilyen körülmények között, elsőként tulajdonképpen nem Schleiermacher, hanem Friedrich Schlegel az, aki végre elérkezettnek látja a pillanatot – és sokkal inkább elérkezettnek a német nyelvet is – Platón lefordítása számára. Tervébe beavatja akkori lakótársát, az egyik berlini kórház fiatal prédikátorát, Schleiermachert is.

Előzetes megállapodásuk értelmében (amelyet a későbbiek folyamán pontról pontra felrúgnak majd) mindketten kiválasztják a nekik megfelelő dialógusokat, majd azok fordítását ellenőrzés és az esetleges kritikái észrevételek megvitatásának érdekében elküldik egymásnak; Schlegel a legújabb kutatási eredmények és „tudományos módszer” felhasználásával előszót, „tanulmányt” ír Platónról; Schleiermacher levonja a szükséges következtetéseket Platón „jellemzésében”, és – a Platón-filológia történetében először – szigorú kronológiai rendbe állítják

a párbeszédet (Schleiermacher szerint ugyanis ez a kanonikus sorrend még mindig felfedezésre, illetve végső megalapozásra vár).

Annak ellenére, hogy a nagyszabású terv kezdeményezője Friedrich Schlegel volt, és a szakmai körök szemében is az ő neve adott igazán súlyt a vállalkozásnak, a kettejük közötti hatalmi viszony – amelynek értelmében a tapasztalt Schlegel mellett Schleiermacher legfeljebb csak az inas lehetett – nemsokára a visszájára fordul.

Közreműködésük megbomlásának első jelei már a kezdet kezdetén megmutatkoznak: Schlegel egy levélben közli személyes megállapodásának feltételeit Karl Frommann kiadóval, és udvariasan érdeklődik, kívánná-e egyáltalán Schleiermacher, hogy neve szerepeljen a címlapon és a mű hivatalos bejelentésében. Végül „az egyszerűség kedvéért” mindkettejük nevében vállalja a döntést amellet, hogy a *Bejelentés* számára elég lesz csak a saját neve. Schleiermacher kései tiltakozására a maga részéről sajnálatát fejezi ki a kettejük közötti összhang megbomlása miatt, és a fejezetünk címében idézett, retorikai(nak szánt) kérdést intézi barátjához.

Egyre sürgetőbb pénzügyi nehézségei, fegyelmetlen munkamódszere miatt Schlegel képtelen betartani a határidőket, és a kettejük közötti, időközben létrejött fizikai távolság sem kedvez az együttműködésnek. Ily módon sokszor Schleiermacherre marad a munka neheze, az ő szakmai komolysága és tehetsége egyre inkább pótolja az ötletadó fél esetleges kezdeti előnyét.

Schlegel egyre halogatja a megígért tanulmányt, bár biztosítja társát, hogy intenzíven olvas, és már megvannak a fő gondolatai; azonban inkább elméleti kérdésekkel (a dialógusok hitelességének és sorrendjének megállapítása), mintsem a tényleges fordítással foglalkozik. Végül előáll a maga hipotézisrendszerével, amelyben Platón dialógusainak egy vázlatos kronológiai rendjét nyújtja, három szakaszra osztva a görög filozófus munkásságát, és egy még rövidebb beszámolót ad eljárás módjának alapelveiről.

Itt már nyilvánvalóan megmutatkoznak a mi számunkra is sokkal fontosabb, elvi különbségek kettejük között Platón filozófiai interpretációját illetően. Schlegel ugyanis az *irónia* fogalmát teszi meg kánonja vezérfonalának, melynek segítségével arra a meglepő következtetésre jut, hogy a *Theagesz* például hiteles, míg a *Szókratész védőbeszéde* közönséges hamisítvány csupán. Schleiermacher természetesen egyáltalán nem elégedett, és az elvi kérdések helyett a fordítás, illetve a precíz filológiai-hermeneutikai munka gyakorlatára igyekszik irányítani barátja figyelmét.

Schlegel végül teljesen elveszíti uralmát az anyag felett, akárcsak főmunkatársi hitelét Schleiermacher szemében, és 1803 márciusában ünnepélyesen lemond a tervről ez utóbbi javára. Az újabb határidő, ezúttal G. A. Reiner kiadóval, 1804 húsvétjára, az eredetihez képest három évre lesz kitűzve.

Schleiermacher és Schlegel konfliktusának módszertani gyökerei Schleiermacher Ast-recenziójának fényében

A már készülő Platón-fordításról adott hivatalos *Beszámolóját*³¹ – amelyben a schlegeli tanulmányra türelmetlenül váró szakmai közvélemény megnyerésének érdekében hangsúlyozza, hogy ő maga, a látszat ellenére, a nagy terv megvalósításában kezdettől fogva aktívan közreműködött – Schleiermacher azzal a talányos gondolattal fejezi be, hogy a filozófia barátai min-

³¹ Uő: *Anzeige die Übersetzung des Platon betreffend*. Intelligenzblatt der Allgemeinen Literatur-Zeitung (1803).

den bizonnyal belátják majd, mi volt az, amiben Schlegel és ő valóban megegyeztek, és mi volt, aminek következtében útjaiknak végül is el kellett válniuk.

Úgy tűnik, Schleiermacher felfogásában ez a határvonal aligha a dialógusok besorolásának és kanonizálásának „részletkérdéseiben” vagy, esetleg, személyes konfliktusaikban, mint inkább maga a filológia, illetve a hermeneutika módszertanáról és sajátos céljáról vallott nézeteik különbözőségének a mentén keresendő. Schleiermacher (közvetve Friedrich Schlegelnek tett) szemrehányása alapján az elhanyagolt aspektus nem más, mint a – történeti-kritikai vizsgálódásnak tekintett – voltaképpeni hermeneutikai módszer követelményeinek világos szem előtt tartása.³²

Támadásának közvetlen célpontja azonban nem Schlegel, hanem Friedrich Ast, Schlegel tanítványának *De Platonis Phadros* című könyve. Schleiermacher ebben a legelső, magára Platonra vonatkozó publikációjában (1802) a hermeneuta feladatát, módszerét és hatáskörét – sajátos módon – az „idealista filozófus” alakjának ellenében fejti ki. Kritikája nagyrészt Schlegelrel folytatott levelezésének fenntartásait fogalmazza újra.

Az Ast-recenzió legalapvetőbb – bár vitatható – meglátása szerint világos különbséget kell tennünk egyrészt a filozófia mint olyan tevékenységi forma, mely maga adja önmagának saját értelmét, illetve a filológia(i) hermeneutika) között, amely kizárólag valamely eredendő, tiszta értelem visszaállítására tesz kísérletet.

Nyilvánvaló, hogy a Schleiermacher által ezen a ponton működtetett és Ast ellen kijátszott dichotómia („az értelemnek mintegy a semmiből való megteremtése” vs. „egy pusztán kéznél levőnek tekintett, érintetlen értelem felfedezése”; avagy: „filozófiai alkotómunka, kérdezés” kontra „filozófiatörténet és hermeneutika”) végzetesen hamis.

A kérdés ma már természetesen egyáltalán nem abban áll, hogy a jelen érdekei, vágyai, problémái és *kérdésessége* „diktálják-e” szövegolvasatunkat, illetve hogy ezek irányítanak, küldenek-e minket újra és újra a még/mindig is elsajátítandó hagyományhoz (mindettől menekülni egyáltalán nem volna lehetséges, és nem is célszerű: hát mi más küldene?), hanem abban, hogy mindez ténylegesen hogyan – ilyenként valóban fel is vállalt, explicit módon vagy pedig titokban, mindenfajta tudatosság nélkül, „kéz alatt” – valósul meg a filozofálás gyakorlatában.

Márpedig enélkül a még tisztának és érintetlennek feltételezett (múltbeli) értelem pusztá relevanciája sem lehet számunkra világos; és ennyiben *mindenfajta hermeneutikai módszertan, amely egyedül a „hogyan olvassunk?” kérdést válaszolja meg (és a „miért olvassuk egyáltalán?” kérdést elfedi), elvileg behatárolt marad.* Nagyrészt emiatt is jelenthető ki, hogy a „hermeneutika” voltaképpen egyáltalán nem valamiféle módszertan neve.

Márpedig Schleiermacher szerint Ast munkája nemigen tesz többet, mint különböző, a német idealista filozófia nézőpontjából megfogalmazott kommentárokkal látja el Platon filozófiáját, ami a maga során különböző félreértésekhez és kimutathatóan téves értelmezéshez vezet. A filológus-hermeneuta feladata ezzel szemben pusztán csak annyi, hogy megértse és értelmezze Platont, mégpedig anélkül, hogy álláspontját visszavetítené a múltba, és saját korának filozófiai problémáira vezetné vissza annak gondolatait (ismét sántít a dichotómia). Eljárásmódja tehát egyáltalán nem lehet kérdező-problematizáló, hanem szigorúan kritikai és történeti: az értelmező nem hozhat magával semmiféle előzetes filozófiai-dogmatikus elkötelezettséget, tartalmi szempontokat, előfeltevéseket a szövegek megközelítésében. Ast kritikátlan értelmezői eljárás-módja azonban – mondja Schleiermacher – végül is ahhoz vezet, hogy Platon szájába adja saját gondolatait, és az idealista filozófia alaptételeit könnyű szívvel Platónnak tulajdonítja.

³² Uő: *Rezension von Friedrich Ast: De Platonis Phadros (Jena 1801)*. Literatur-Zeitung VII (1802).

Másodsorban a filológia módszerének tekintett hermeneutika a szövegen belül folytatott figyelmes grammatikai-összehasonlító munkát feltételez. Minden egyes gondosan elkülönített részt a maga teljességében és a többihez való kölcsönviszonyában kell feldolgoznunk, hiszen az egész értelme ezeken a részeken múlik. Amennyiben a részletekre való odafigyelés fáradságos munkája nem valósul meg az értelmező (jelen esetben Friedrich Ast) által, nem lesz majd érthető az egész értelme sem.

És végül Schleiermacher kritikájának értelmében a filológia módszere megkerülhetetlenül történeti; ami az ő számára annyit jelent, hogy a kérdéses szöveg nyelvi, irodalmi, illetve fogalmi háttérének a maga folyamatszerűségében való kibontakoztatását feltételezi. Hasonlóképpen, az értelmezőnek tisztában kellene lennie mindazzal, ami az illető szövegről az évek folyamán már elhangzott. Különben – ahogyan Ast esetében is – az értelmezésnek nemigen lesz köze ahhoz, amit maga a szerző tulajdonképpen állít, hanem legfeljebb a legújabb filozófiai divatok többé-kevésbé sikerült kifejeződése és visszavetítése lesz.

Összegezve a főbb vitapontokat: Schleiermacher a filológia (mint a szó módszertani értelmében vett hermeneutika) feladatkörét és metodológiáját – egyébként teljes joggal – a filozófiától alapvetően elválaszthatónak és elválasztandónak is tekinti. Csakhogy ezen (általa inkább csak előfeltételezett, hallgatólagos) határmegvonás folyamán nagyrészt homályban maradnak mindazok a szerves-egzisztenciális összefüggések, amelyek mindenfajta módszertani-hermeneutikai eljárás működését „beindítják” és lehetővé teszik: hogyan lehetséges egyáltalán olyasmi, hogy fordítani és megérteni vagyunk képesek? Mennyiben történetileg megalapozott, értelmezői jellegű és ténylegesen is egy hagyomány által hordozott – egyszersmind valamely hagyomány ellenében kifejtett erőfeszítés, a hagyományos kérdések elrúgása – mindenfajta aktuális filozofálás; illetve mennyiben a jelen kérdései által mozgatott (nem pedig szabadon lebegő) gondolkodói, illetve alkotómunka még az unalmas „antikváriusság”, a parazita szövegek végtelennek tetsző termelése is?

Hiszen amennyiben egyáltalán értelmezünk és fordítunk, meg kell(ene) tudnunk okolni, hogy miért is érdemes lefordítani-értelmezni az illető szöveget. Ilyen értelemben pedig még soha senkinek nem sikerült akár a kellő mértékig unalmas, vértelen „antikváriusnak” (egy pusztán csak történeti-filológiai érdeklődésű lénynek), akár egy abszolút, új kezdetet teremtő és kizárólag a maga saját gondolataiból kiinduló „filozófusnak” lennie.

Hermeneutikai szempontok az *Általános bevezetésben*

Schleiermacher Platón-fordításának első kötete 1804-ben jelent meg a *Phaidrosz*, *Lüszisz*, *Prótagorász*, illetve a *Lakhész* dialógusokkal és – az egyes dialógusokat bevezető szövegek mellett – a fordító *Általános bevezetésével*. A következő, mindjárt a jövő évben kiadott kötet a *Kharmidész*, *Euthüphrón* és a *Parmenidész* mint hiteles platóni dialógusok mellett már bizonyos műveket a másodlagos kánonhoz sorol (*Szókratész védőbeszéde*, *Kritón*, *Ión*, *A kisebbik Hippiasz*), vagy pedig inautentikusként egyenesen elutasít (*A nagyobbik Hippiasz*, *Minosz*, *Alkibiadész II*). Schleiermacher fordítása és munkamódszere rövid időn belül olyasfajta mércévé emelkedik, mely hosszú időre meghatározza majd a Platón-tanulmányokat.

A szakma elismerése – elsősorban August Boeckh nagy vonalakban kedvező, mindössze helyenként kritikus felhangú méltatása – sem várat sokáig magára; és ez az önmagát emfatikus értelemben „németnek” tudó humanizmus rögtön azonosulni próbál Schleiermacher teljesítményével, sőt bizonyos értelemben egyenesen a sajátjának érzi azt. A (nacionalista) neohumanizmus ideológiájának értelmében Schleiermacher megvalósítása nemcsak egy magánemberé, hanem tulajdonképpen az egész német nemzeté: „Legyünk büszkék magunkra, még akkor is,

ha a külföldiek nem figyelnének ránk: hisz mely nemzet volna képes olyannyira megérteni a görögöket, mint ahogyan mi képesek vagyunk? Bizonyosan nem a szomszédaink³³ – írja Boeckh.

Jóllehet a schleiermacheri kánont, a dialógusok általa felállított sorrendjét nemsokára elvetik, „művészi” fordítása máig maradandó értéket jelent. Az egyes platóni művekhez írt bevezetései, illetve *Általános bevezetése* számos vonatkozásban a hermeneutika történetének egyik fordulópontját jelentik.

A „belső megközelítés” elve (Tennemanntól Schleiermacherig)

Elsősorban arról a különös hangsúlyról lenne szó, amelyet Schleiermacher a hermeneutikai vizsgálódások történeti jellegére helyez, és amelynek nyomán maga a filológiai érdeklődés sem maradhat(na) meg többé a pusztán grammatikai interpretáció, illetve a nyelvtani gyakorlatok szintjén. Az általa megfogalmazott követelmény alapján a mindenkori értelmezőnek olyannyira ismernie kell az illető nyelvet, hogy képes legyen annak a világos belátására is, miszerint a szerző – jelen esetben Platón – milyen egyedi, sajátos módon használta, és (mágán a nyelven végzett) munkája által hogyan változtatta meg azt. Mindez pedig a nyelvnek, illetve a nyelvet beszélő kultúrának az alapos, elsősorban történeti ismeretét feltételezi.

Ebből a szempontból Schleiermacher hermeneutikai módszereszménye, némi visszavetítéssel, akár – a szó heideggeri értelmében – destruktívnak is tekinthető: egy már megszilárdult értelmezési hagyomány mögé kíván visszamenni, hogy felfedezze a „tulajdonképpen” Platón.

A 18. század második felére ugyanis egyre inkább nyilvánvalóvá kezd válni Platón hagyományos, általában véve neoplatonista értelmezésének további tarthatatlansága; illetve annak az igénye, hogy Platón értelmezését kizárólag az eredeti szövegre alapozzák. Voltaképpen ez a tényleges, általa felvállalt fordítói-értelmezői gond – nem pedig valamiféle „ártatlan”, pusztán teoretikus érdeklődés – kényszeríti Schleiermachert arra, hogy ismét felülvizsgálja az értelmezés gyakorlatának (és a megértés eseményének) filozófiai alapjait. A *belső megközelítés* elve erre a kérdésre adott válasz(kísérlet)ként értelmezendő.

Tennemann már Schleiermacher előtt próbálkozott azzal, hogy Platón értelmezésében kiiktasson mindenfajta dogmatikus elkötelezettséget, és pusztán az eredeti szövegre hagyatkozzék, az életmű történeti kibontakozását keresve. Valójában azonban szilárd meggyőződése volt, hogy Immanuel Kant kritikai filozófiája egyszer s mindenkorra megváltoztatta a filozófia történetéről alkotott képünket, így hát valamennyi, régebbi avagy eljövendő filozófiai rendszer egy-szersmind annál igazabb, minél inkább megközelíti azt.

Mármost Schleiermacher legfontosabb fenntartása Platón régebbi értelmezőivel szemben (annak ellenére, hogy történetek bizonyos előrelépések a dialógusok történeti megértésében, és a legszembetűnőbb módon inautentikus szövegeket sikerült a kánonból eltávolítani) az volt, hogy nem szolgáltattak megfelelő alapot, illetve kritikai szempontot az egyes dialógusok hitelességének a megítélésére. Eljárásmódjuk hermeneutikailag indokolatlan, prekritikai maradt. Ebből a szempontból kizárólag Tennemann munkája tekinthető kivételnek, aki megtette „az első, valamennyire is alapos próbálkozást a platóni dialógusok kronológiai sorrendjének felfedezésére az általuk megőrzött történeti nyomokból kiindulva”.³⁴

Ilyen értelemben pedig Schleiermacher olyannyira elégedett volt Tennemann filológiai-hermeneutikai munkájával, hogy annak Platón-életrajzát mindenfajta esetleges javítás vagy ki-

³³ Boeckh, August: *Rezension von Platons Werke von F. Schleiermacher. Ersten Theiles erster Band. Berlin 1804.* 81–121. Heidelbergische Jahrbücher der Literatur (1808). 81–121.

³⁴ Schleiermacher, F. D. E.: *Über die Philosophie Platons.* Hamburg 1996. 47.

egészítés nélkül, teljes egészében elfogadja, és saját tanulmányát – ha nem is minden kétértelműségtől mentesen – csupán az elődje által folytatott kutatások *Gegenstückjének* (szó szerint: „ellendarab”) tekinti.

„*Ellendarab*”: egyrészt olyan értelemben, hogy Tennemann munkáját folytatja és egészíti ki, illetve azzal mindvégig alapvetően összeegyeztethető marad (szupplementum); másrészt azonban Tennemann kutatásainak árnyoldala, mely egyszerre ellentmond, feszültségben áll az általa alkalmazott értelmezői módszerekkel, valamint az elért eredménnyel is. Schleiermacher saját megfogalmazásában: Tennemann szándéka „nem annyira az volt, hogy ez által a módszer által [a kritikai-történeti hermeneutika módszeréről van szó] felfedezze Platón műveinek igazi és lényegi egymáshoz fűződő kapcsolatait, mint inkább az, hogy általánosságban tisztázza keletkezésük időpontját, úgy, hogy egy korábbi, tökéletlen munka ne használtassék tévesen az érett és tökéletes Platón bemutatásában”.³⁵

Míg Tennemann főként a külsőleges-akcidentális (tehát nem feltétlenül szövegszerű) történeti adatokra, illetve nyomokra hagyatkozik, Schleiermacher azt a követelményt fogalmazza meg – önmagával szemben –, hogy elsősorban a belső, vagyis a szöveghez immanens bizonyítékok felmutatása a döntő; a külső adatokhoz csakis az utólagos ellenőrzés érdekében, afféle tesztként szabad folyamodni. Ami azt jelenti, hogy a hermeneutika gyakorlatában az ítéletet nem annyira a „tárgyi bizonyítékok” súlya, hanem maga a szöveg értelme mondja ki.

A külső nyomok főként annál az oknál fogva is elégtelenek, mi több, irrelevánsak, mivel-hogy esetleges, kielégítően nem ellenőrizhető körülményektől függenek. Jelen esetben: Platón életéről valójában olyannyira keveset tudunk, hogy ez aligha lehet – és hermeneutikai szempontból elvileg sem lehetne (!) – segítségünkre az életmű kronológiai rendjének megállapításában. Mindez pedig ismételen világossá teszi, hogy Schleiermacher hermeneutikájának vélt avagy valós „pszichologizmusát” egyáltalán nem a biográfiai anekdotázás értelmében kellene elgondolnunk.

A belső megközelítés ellenben szigorúan hermeneutikai, és a szövegek corpusának egészét bevonja a körbe.

Valószínű azonban, hogy Schleiermacher maga mégsem látta be a kellő világossággal, egészen sarkítottan ezt a módszertani dilemmát külső és belső megközelítés között. Meglátása szerint ugyanis a belső megközelítés gyakorta hiányos, sőt elégtelen marad. Az immanens szövegvizsgálatnak nemegyszer szüksége lehet különböző, a szöveghez képest külsőleges-„transzcendens” bizonyítékokhoz való folyamodásra is. Ideális esetben pedig, amikor a kétféle megközelítést együttesen alkalmazzuk, és részletesen, lépésről lépésre összevetjük egymással, a kettőnek valójában egybe kellene esnie (akárcsak a grammatikai és a pszichológiai interpretáció esetében).

Schleiermachernél valójában inkább az éppen aktuális interpretációs-fordítói feladat – amely „véletlenül” éppen egy olyan szerző szövegeihez kapcsolódott, akinek életéről aránylag keveset tudunk –, mintsem az elméleti-módszertani belátás – amely valószínűleg (talán) az ellenkezőjét mondatta volna – vezetett oda, hogy a belső kiindulópontok, „bizonyítékok”, szövegnyomok váljanak a megértés kitüntetett, elsődleges forrásaivá. Egyébként azonban (elvileg) a külső és a belső megközelítés egyaránt megőrződik a hermeneutika gyakorlatában, és kiegészíti egymást. Az értelmezésnek – mely az ő számára, saját fordítói tapasztalatában, történeti és kritikai vizsgálódásként jelenik meg – nem feltétlenül kell idegenkednie egy kis empiriától.

³⁵ Uo. 47–48.

A platóni corpus mint esztétikai-pedagógiai egység

Schleiermacher talán legeredetibb és -újszerűbb meglátása azonban egy olyasfajta (alkalmazott) módszertani elv megállapításában keresendő, amely – meggyőződése szerint – a platóni életmű sokkalta mélyebb megértéséhez vezetheti a szöveg olvasóját. Ennek az első látásra eléggé egyszerűnek tűnő elvnek az értelmében Platón nemcsak hogy igen fontos gondolkodó, hanem tulajdonképpen (és mintegy titokban) „filozófus-művész”³⁶ volt.

A fordító szilárd meggyőződése szerint ez a megállapítás nyújthatja olyannyira sokszínű, sokszor ellentmondásos életműve egységes interpretációjának a kulcsát. Kizárólag a platóni dialógusok elsősorban *művészi* egységként való értelmezése képes számunkra biztosítani azt, hogy a platóni corpusban egybegyűjtött szövegeket ne rendszertelenül, elszórta, hanem egy egységes egész önálló részeinek tekintsük. Az a lényegi egységesség és egészlegesség, amely az értelmezőknek annyi hasztalan fejtörést okozott, nem csak gondolati-szisztematikus, hanem főként esztétikai.

Ezt azonban, így Schleiermacher, mindaddig képtelenek leszünk belátni, ameddig megközelítésmódunk – akárcsak Platón majdhogynem összes eddigi interpretátoráé – vagy túlzottan fragmentált, részletező (az egyes dialógusok szintjén tapogatózó), vagy pedig, épp ellenkezőleg, túlságosan is szisztematikus, erőszakosan egységesítő (a szövegek játéka mögött mindenáron egy előre megfontolt rendszer tervrajza után kutató) marad.

A hermeneutikai kör történetstruktúrája – tehetnénk hozzá –, amely egyszerre hozza mozgásba az egészet és a részlegest, a megértés egyszersmind aprólékos és átfogó perspektíváit, bizonyos értelemben valóban a műalkotás tapasztalatában jelenik meg a maga példaértékű, „paradigmatikus” formájában. Az egyedi és az általános itt – akárcsak Kant esztétikájában – nem szorítja ki a maga mindenkori másikat. És bár nem valószínű, hogy Schleiermachert metaforája („filozófus-művész”) megválasztásában ilyen jellegű felismerések irányították volna, talán mégsem lehetetlen, hogy egy másik értelemben – mondjuk H.-G. Gadamer filozófiai hermeneutikája felől olvasva – ez lehetne az értelme, illetve legalábbis a magyarázata.

Visszatérve az „aprólékosokra”: Schleiermacher korában egyáltalán nem volt túlságosan szokatlan eljárás a dialógusok foszlányszerű, részletező megközelítése (és lehet, hogy még manapság sem az). Az értelmezésnek ez a módja, amely nem nyit újabb, egyre táguló hermeneutikai körök felé, végső soron ahhoz vezet, hogy Platón pusztá (ezúttal a szó pejoratív értelmében vett) „dialektikusnak” tekintjük, aki „inkább arra törekszik, hogy cáfoljon másokat, mint amennyire képes vagy egyáltalán hajlamos egy saját, jól megalapozott építmény felállítására”.³⁷

Másrészt pedig ott vannak az „egységesítők”, akik mind a mai napig valamiféle titkos, iratlan, illetve ezoterikus Platón-hagyományra bíznák a dialógusok közötti átmenetek, hidak kiépítésének hermeneutikai feladatát, és e felől az előfeltételezett „valódi, végső jelentés” felől magyarázzák az írott (exoterikus) tanítás – ily módon persze csak mellékesnek és látszólagosnak minősülő – ellentmondásait. Schleiermacher elvi cáfolata értelmében azonban mindenfajta ezoterikus magyarázó elv (a neoplatonizmustól a legmodernebbekig) tarthatatlan, hiszen egy ilyesfajta hagyományhoz fellebbezni teljességgel prekritikai eljárást jelent: a szóbeli hagyománynak az írottal szembeni előnyben részesítése (értelemszerűen) egyáltalán nem támasztható alá sem textuálisan, sem történetileg.

Az első (ál)dilemma, amelyből kiindultunk – „egységesítők” vs. „aprólékosok” –, tulajdonképpen a leginkább az éle mentén válhat igazán veszélyessé: ha ugyanis a neoplatonizmust

³⁶ Uo. 28.

³⁷ Uo. 32.

mint egységteremtő hermeneutikai horizontot valóban visszautasítjuk, vajon nem esik ezzel egyszersmind darabokra Platón gondolkodásának egysége is? (Fogadjuk el, egyetlen pillanatra, hogy – mindenfajta, kortárs dekonstruktív-disszeminációs „terápia” ellenére – most Schleiermacher hermeneutikájával egy ilyenfajta egység elérésére törekszünk.)

Válasza alapján ez az egység, amint azt fentebb már jeleztük, nem valamiféle sajátos tanítás vagy rendszer tisztán csak gondolati, elvont egysége – amelyet hosszú ideig hiába kerestek, és amelynek hiányában végül, többé-kevésbé önkényesen, a sajátjukat kényszerítették rá –, hanem maga Platón egyedülálló művészi zsenialitásában megalapozott. Egyáltalán nem is annyira filozófiai rendszerről, hanem sokkal inkább műalkotásról volna szó tehát. Ily módon pedig az olvasó-értelmező adekvát viszonyulása, interpretációja sem (csak) intellektuális, illetve gondolati, hanem egyúttal mindig esztétikai is.

Mit jelenthetne a mi számunkra ez a Platón német fordítója által lényegesként felmutatott különbség?

A szerző ezt egy újabb, általa ugyancsak eléggé kedvelt metaforával igyekszik illusztrálni: az organikus testtel.³⁸ Amint azt a *Phaidrosz*-ban maga „Szókratész” kifejti: „minden beszédnek olyan felépítésűnek kell lennie, mint egy élőlénynek, amelynek összeálló testalkata van, úgy-hogy nem hiányzik se feje, se lába.”³⁹

Márpedig abban a pillanatban, amikor belátjuk, hogy egy szerves, élő egységgel (nem pedig holt konglomerátummal) van dolgunk, már nem szívesen „boncolunk”. Mi több, külsőlegesnek és kevésnek (sőt végzetesnek) fogjuk tekinteni a boncolás által szolgáltatott tudást; az organizmus természetes, vitális egységét, *életműködését* keressük. Felfedezzük, hogy a látszólag elhanyagolható, fölöslegesnek tetsző részek is életbevágóan fontosak, és organikus egységük perspektívájából értelmezzük az egyes tagokat. Ezen a módon az egyes részek már nem önmagukban képeznek egy-egy (relatív) egységet, hanem az életmű egészlegességének, illetve egységes szerkezetének külön *szervei*. Azaz: immár semmi sem jelentéktelen avagy triviális, és nincsenek többé véletlenek sem. Minden ugyanabból a művészi-alkotói aktivitásból mint önálló élet- és élményegységből bontakozik ki.

Ez természetesen azt is jelenti, hogy az egyes dialógusok – Platón összes eddigi értelmezéseivel szemben – teljességgel „szerves” és szükségyszerű módon egymásból következnek. Előrehaladásuk, gondolati útjuk látszólag váratlan, meglepő fordulatai, illetve kitérői valójában sohasem esetlegesek: a szerző ugyanis mindaddig nem léphet tovább, ameddig bizonyos valószínűséggel nem feltételezi, hogy az előző dialógusok már „megtették a hatásukat”. Az a témakör, amelynek kifejtésével valamely sajátos, egyedi szöveg lezárul – Schleiermacher szerint –, teljes bizonyossággal valamely későbbi dialógus kiindulópontját képezi.

Fokozatos és egységes előrehaladásról van szó tehát, amelyben a különböző, dialektikusan fejtegetett, nem pedig diszciplinárisan elkülönülő kérdéskörök is egymásba játszanak – és első-sorban emiatt nem beszélhetünk a dialógusoknak például egy „etikai” és egy „fizikai” csoportjáról, illetve sorozatáról.⁴⁰ Ugyanis a különböző „filozófiai tudományokat” Platón nem elkülönülten-szisztematikusan, hanem egymással és az olvasóval folytatott gondolkodói (azaz, későbbi értelemben, hermeneutikai) párbeszéd által fejt ki. Kérdéseit egymással való összefüggésükben, vagyis élő – és a beszélt nyelv közegében megvalósuló – kapcsolataikban veti fel, és ennélfogva életműve sem esik szét különböző témakörökre, illetve tematikus sorokra, hanem egyetlen, egységes vonal mentén bontakozik ki.

³⁸ Uo. 38. sk.

³⁹ Platón: *Phaidrosz*. 264c. = *Összes művei*. Bp. 1984.

⁴⁰ Schleiermacher, F. D. E.: *i. m.* 42. sk.

Ez volna az a fajta, Schleiermacher által „pedagógiainak” nevezett szerzői előrehaladás, amelynek világos megértése és tudatos módszertani alkalmazása révén a dialógusok természetes egymásra következését, a kánont rögzítenünk kell (mintha a „tanító”, Platón már jó előre tudná, vagy legalábbis sejtené, hogy pontosan mire kívánja tanítványát-beszélgetőtársát rávezetni – *mielőtt* még egyáltalán írni kezdene).

A szerző ilyen jellegű, abszolút tudatosságának – alighanem tarthatatlan – hermeneutikai előfeltételezése azonban majdhogynem teljesen kiszorítja a korábbi (Tennemann, Karl Friedrich Hermann), főként egy egységes fejlődési sorban gondolkodó interpretációt, mely szerint Platón tanítása élete során fokozatosan, az egyes dialógusok megírásának folyamán érett és teljesedett ki. Ez utóbbi, genetikus megközelítés ellenben a leginkább csak azért kereste és próbálta felfedezni Platón műveinek természetes, mintegy ok-okozati egymásra következését, hogy valamiképpen sikerüljön a szöveg belső heterogenitásából kiszűrni a szerző „igazi” (azaz: *időrendileg későbbi*) tanait, illetve az érett alkotó „tulajdonképpeni” véleményét; ami végső soron odáig vezetett, hogy a fiatalkori, aporetikus dialógusok filozófiai jelentősége egészen elsikladt a feltételezett, egységes platóni tanítás keresése közben – amit Schleiermacher nem akart elfogadni.

A fiatalkori, látszólag tökéletlenebb dialógusok állítólagos elégtelenségei az ő számára egyáltalán nem a szerző, hanem elsősorban beszélgetőpartnere, az újonc olvasó tapasztalatlanságából és viszonylagos felkészületlenségéből erednek. Amennyiben bizonyos, a későbbiek folyamán részletesebben újratárgyalt gondolatot egy adott helyen nem fejt ki egészen világosan a szöveg, ez nem azért van, mert a gondolat még egyáltalán nem is létezik Platón fejében, hanem azért, mert tanítványa egyelőre képtelen lenne befogadni azt. Vagyis sohasem a szerző elégtelenségéről, hanem mindig csak az olvasóéról lehet szó. Platón sohasem téved, legfeljebb mi nem értjük.

Ily módon persze hiába is keresnénk itt teljességgel szimmetrikus, reciprok viszonyként kiépíthető hermeneutikai párbeszédet, jóllehet az értelmezői „bizalom”, illetve a szerzői tekintély bizonyos fokú előfeltételezése valóban létfontosságú, *conditio sine qua non* bármely (hagyományos) hermeneutikai eljárásra nézve. Valljuk be, eléggé sok a paradoxon.

„Forma” és értelem viszonya. A hermeneutikai íráskonceptió körvonalai

A már említett, Schleiermachernél – több-kevesebb sikerrel és filozófiai legitimációval – megvalósuló értelmezői perspektívaátállítások mellett igen fontos lehet számunkra az az újszerű mód is, ahogyan a fordító Platón életművének konkrét megszövegezését, illetve szerkezeti elvét, a dialogikus formát kezeli.

A korabeli, megszokott interpretációs eljárások közös előfeltevése ugyanis az volt, hogy a dialógus mint külsőleges, némileg véletlenszerűen megválasztott forma (puszta „csomagolás”) éppenséggel akadályt jelent Platón lényegi filozófiai tanításának megértésében. Sajnálatos módon azonban a szerző pontosan ezt a stílust választotta az egyébként önmagában sokkal tisztábban tündöklő – általa hiposztazált – gondolat (végső értelem), a tiszta jelentés tökéletlen és inkább zavaró emberi nyelven történő kifejezésére, nem pedig, mondjuk, az Arisztotelészre jellemző, jóval szárazabb és egyszersmind szisztematikusabb kifejtési módot.

Tennemann számára például – aki főként a platóni filozofálás *rendszerként* való megragadásával kísérletezett – a dialogikus forma helyenként egészen egyszerűen „unalmas”.⁴¹ Jóllehet a „filozófiai” és az „esztétikai” értelmezés szempontjait már ő is eléggé világosan megkülön-

⁴¹ Tennemann, W. G.: *System der platonischen Philosophie*. Leipzig 1792. 126.

bözteti, határozottan az előbbi (a tartalom, illetve a tan és nem a puszta forma) mellett dönt: a dialógus, mint írja, csupán öltözete (*Einkleidung*) a főként a maga tisztaságában értelmes, lényegi tanításnak.⁴²

Schleiermacher ellenben a „forma” hagyományos – ennél alighanem mélyebben, talán a filozófia eredendő logocentrizmusában (Derrida) vagy esetleg az esztétikai tudatra jellemző megkülönböztetésben (Gadamer) gyökerező – diszkreditálásával szemben (természetesen egészen más megfontolásokból kiindulva) azt ajánlja, hogy a dialógusok tartalmának önálló értelme, illetve az egyes szövegek között szervesen kibontakozó kapcsolatok is éppenséggel formájuk megfelelő kidomborításában és méltatásában, nem pedig annak figyelmen kívül hagyásában keresendők. Amennyiben a belső, központi értelem maradéktalan megértése a döntő, előbb a külsőségekre, a járulékosra és a véletlenszerűre kell odafigyelnünk.

Nyilvánvaló, hogy mindez eléggé szoros összefüggésben áll Platónra mint művészre vonatkozó értelmezői belátásával is: hisz egyetlen műalkotás sem vizsgálható oly módon, hogy teljesen figyelmen kívül hagyjuk az érzéki formát. Következésképpen a schleiermacheri történeti-kritikai hermeneutikában egyáltalán nem lehet szó olyasmiről, hogy a tartalom esetleg önmagában képes jótállni a hitelesség és a keletkezési sorrend kérdéseiben. Mindehhez óhatatlanul hozzájárul a „forma”, a gondolat kifejezése, a szerkezeti elv.

Mivelhogy Schleiermacher hermeneutikájában a forma elsősorban (sőt kizárólag) az *írott*, szövegszerű formát jelenti, a forma–tartalom szokásos hierarchiájával kapcsolatos megjegyzései hozzájárulnak az íratalan, ezoterikus hagyomány kritikájához is. Teljesen egyértelmű, hogy az értelmező-fordító jelen esetben ezt a fajta, írott „formát” kimondottan előnyben részesíti a szóbeli tanítással szemben, annak ellenére, hogy Platón tanítása ennek több helyen határozottan ellentmondani látszik.⁴⁴ Anélkül, hogy Schleiermacher teljesítményét Jacques Derrida szellemes *pharmakon* dekonstrukciójával összevetnénk, úgy tűnik, mintha már a német hermeneuta is egyfajta kiutat keresne a tágabb értelemben vett írás és beszéd hagyományos szembeállításából, és ezt Platón Szókratészének a dialogikus forma fontosságára és természetes elsődlegességére vonatkozó érvelésében véli megtalálni.

Mindez – alátámasztva a dialektika módszerének ún. „pedagógiai” relevanciáját hangsúlyozó Platón-értelmezésével – arra a (bizvást logocentrikusnak, másfelől azonban sajátosan és alapvetően hermeneutikainak tekinthető) következtetésre vezet, mely szerint a dialogicitás pótolhatatlan fontossága tulajdonképpen abban áll, „hogy a tanító – a tanítvány jelenlétében és a vele való eleven közreműködésben – minden egyes pillanatban tudhatja, mit fog fel a tanítvány, és ily módon elősegítheti a megértés mozgását, bármikor is inogna meg az”, ami pedig „valójában [...] a párbeszéd formáján alapul, amellyel minden valóban élő oktatásnak természeténél fogva rendelkeznie kell”.⁴⁵

Ilyen értelemben pedig, annak ellenére, hogy Platón – az írásnak az élő *párbeszéddel* (és nem pusztán a beszéddel mint olyannal, ahogyan azt gyakran félreértik) szembeni leértékelése mellett – ténylegesen *írt*, Schleiermacher szerint tulajdonképpen meghaladta saját mesterét, Szókratészt, mégpedig éppen abban, ami annak egyedülálló találmányát, a „pedagógikus” (hermeneutikai) dialektika módszerét illeti:⁴⁶ azért, mert képes volt az élő, párbeszédés tanítás lényegét írásban megragadni és rögzíteni.

⁴² Uo. 125. sk.

⁴⁴ Pl. Platón: *i. m.* 274b–278e. = *Összes művei*. Bp. 1984.

⁴⁵ Schleiermacher, F. D. E.: *i. m.* 38–39.

⁴⁶ Uo. 40.

Ugyanannyira (ha nem még sokkal inkább) értékesek tehát Platón írott dialógusai, az írás sajátos gyengeségeinek mindenfajta explicit hangsúlyozása ellenére is, mint az „élő”, ún. közvetlen párbeszéd, amelyet tanítványaival esetleg folytathatott! Semmivel sem kevésbé érvényes az írás, mint az élőbeszéd – ez az a végeredmény, amelyhez Schleiermacherrel (szintén) eljuttunk; azzal a lényeges különbséggel, hogy ez a hermeneutikai íráskonceptió képes mindenfajta értelemvesztés nélkül megőrizni a dialógus alapvető értékeit (vagy legalábbis ezeknek igényét) még az előadásszerű, holt és valójában inkább monologikus írás esetében is.

Írás és beszéd „erőszakos hierarchiája” tulajdonképpen hermeneutikai szemszögből sem ily módon áll fenn, hisz mindkettő autentikus lefolyása valójában: párbeszéd, dialógus – ha komolyan vesszük. Mindennek a külső formához egyáltalán nincs túlságosan sok köze; legfeljebb arról lehet szó, hogy a párbeszédstruktúra a tényleges beszéd esetében valamivel nyilvánvalóbb, bár nem feltétlenül és nem minden esetben.

Platón szóbeli, „titkos” tanítása (az ezoterikus tanítás igazi értelme) az interpretáció gyakorlatában elhanyagolható. Minden, amit megértünk szükséges és egyáltalán lehetséges, le van írva. Beszélgetőtársunk immár maga a szöveg.

Összefoglalás

Láttuk: fentiekben a hermeneutikai módszer filozófiatörténeti alkalmazásához F. D. E. Schleiermachernél kerestünk lehetséges támpontokat. Ennek érdekében elsőként – és tulajdonképpen mindvégig – saját, a hagyományos, filologizáló hermeneutikával kapcsolatos értelmezői előítéleteink átvilágítására kényszerültünk. A schleiermacheri hermeneutika értelmét lehetséges válaszként megnyitó alapkérdést némileg rendhagyó módon a nyelvi megértés lehetőségfeltételeire vonatkozó vizsgálódásban rögzítettük. Ezen az úton, a nyelviség *factum*ának oldaláról igyekeztünk érthetőbbé tenni (és nem mentegetni) Schleiermacher hermeneutikai elméletének pszichologizmusát. A továbbiakban a grammatikai és a pszichológiai interpretáció egyformán eredendő mivoltára összpontosítottunk. Nem hagyhattuk azonban figyelmen kívül a divinatorikus aspektus hangsúlyosságát sem, amely a szigorúan tudományos, illetve módszeres hermeneutika programját aláássa. Mi több, amellett érveltünk, hogy ez a hermeneutikai kör – már itt felvillanó – folyamatszerűségével és történésstruktúrájával sem tekinthető összeegyeztethetőnek. Megközelítésünk első nekifutásában tehát akaratlanul is egyfajta sajátos ambivalencia érvényesült: úgy tűnik, mintha az elméletalkotó jelentős pontokon nem követte volna egészen következetesen saját kérdésfelvetését. Ennek részletesebb kritikai kifejtése helyett azonban igyekeztünk hozzájárulásának pozitív, főként hermeneutikai praxisában megmutató oldalt kidomborítani. Annak ellenére, hogy Schleiermacher a hermeneutikát metodológiai értelemben, az aktív, értelemteremtő filozófiával szembeállítva igyekszik megragadni, és ezáltal némileg elfedi a módszer egzisztenciális megalapozását, értelmezői gyakorlatában elvileg érvényesnek tekinthető megközelítések lépnek működésbe. Az értelmezés immanenciája felé történő határozott elmozdulás a már elméleti szinten felemás kivitelezés ellenére jelentős. A platóni filozofálás hermeneutikai párbeszédjellegére történő odafigyelés, illetve a szöveg műalkotásként való, nem túlságosan centralizált, hanem inkább cirkuláris egysége az értelmezés hiteles dialogicitásának utólagos megnehezítése ellenére is fontos kiindulópontunk lehet. És végül szinte meglepetéssel kellett felfedeznünk, hogy a tartalom–forma hagyományos ellentétpárjának kimozdulása az írás és beszéd posztmodern vitájában is jelentős segítséget nyújthat az esetleg logocentrizmussal vádolható filozófiai hermeneutikának.

Mégis most, problémafelvetésünk végén bizonyos határozott hiányérzettel és elégedetlenséggel kell szembesülnünk. Eltekintve attól, hogy talán nem mindig sikerült a kellő alaposág-

gal és részletességgel eljárni – ami a személyes és a terjedelmi határok mellett a magyar nyelvű Schleiermacher-recepció és -fordítás hiányosságainak is tulajdonítható –, világos, hogy az általunk tárgyalt szerző nem nyújthat maradéktalanul kimerítő választ olyan kérdésekre, amelyek az ő számára vagy egyáltalán nem, vagy pedig nem ily módon merültek fel. Ezért amellet, hogy a schleiermacheri hermeneutika behatóbb tanulmányozása és fordítása formájában megmutatózó feladatról sem feledkezhetünk meg, lehetőségeinkhez és erőnkhez mérten folytatnunk kell a kutatásainkat.

Applied Hermeneutics in Schleiermacher's Translation of Plato's Works. The general aim of our study is to examine some future possibilities of hermeneutical application in the historiography of philosophy and the translation of philosophical works of the past. In order to achieve this, the present paper provides an interpretation of Friedrich David Ernst Scheleirmacher's classical hermeneutics. This theoretical discourse on the basic concepts of Schleiermacher's methodology formulates at the same time some critical remarks on our own preconceptions concerning romantic hermeneutics. Trying to push beyond the theoretical level, we turn to the author's hermeneutical applications in the translation of Plato's *Collected Works*. And, finally, in order to close the „circle”, we are led back – as always – to the hermeneutical situation of our own present.