

BACSÓ BÉLA

A hallgató gondolkodáson túl

Sich verstehen ist daher nichts anderes als das Verstehen des Anderen als des Widerstandes, der das Selbst erst zu dem macht, was es ist.

(Landgrebe 1951. 15)

Wilhelm Dilthey filozófiája egyszerre volt előkészítője a huszadik századi jelentős megújulásoknak, mint a fenomenológia vagy éppen az egzisztenciafilozófia, ugyanakkor éppen ezeknek a jelentős gondolati teljesítményeknek a háttérben némileg feledésbe merült. Holott még az olyan egyértelműen kritikai pozíció is, mint Gadamer *Igazság és módszerének* Dilthey-fejezete (vö. Gadamer 1975. 213; Gadamer 1984. 167), kiemeli annak a kérdésnek a jelentőségét, hogy *a magát értelmező életet, amely mindig egy struktúra-összefüggés közepette változó viszonylatokban jut vissza önmagához, egyáltalán miként lehet elgondolni erő és jelentés, az élet fakticitásának és idealitásának viszonylatában?* Gadamer ebben a kérdésfeltevésben két alapvetően új *hermeneutikai* elemre figyelmeztette olvasóját. Egyfelől, hogy a magát értelmező élet egy olyan struktúrát (struktúra-egészet) képez, amely egyben akadály a közvetlen megértésnek, sőt éppen ez hívja életre a magát értő élet igényét és igyekezetét arra, hogy *ugyanazt, vagyis önmagát a már létező változó viszonylatában megértse*, másfelől világossá teszi ennek a struktúrának az ellenálló erejét, ami nemcsak pusztán akadály, hanem minden hermeneutikai megértés lényegalapja. A megértés nem jut tovább annál, mint ahol már egykor *volt, ha akadálytalan*. A megértés legfőbb akadályja éppen az, hogy nem értjük, mi az, ami értésre vár, azaz az akadályt nem fogjuk fel.

Gadamer világossá teszi, hogy *nincs az individualitásnak eredendő ereje* („Es gibt gar keine ursprüngliche Kraft der Individualität”), vagyis a magát értő, magára eszmélő ember éppen annak *ellenállásnak és erőnek a megütköztető hatására ért(het) meg, vagyis nem kénye-kedve szerint gondol el valamit, hanem röviden azt igyekszik érteni, ami ellenáll a megértésnek*. A megértést egyfelől fenyegeti az életösszefüggés vélt értelemközvetítő ellenállása, vagyis az, hogy a *változó életösszefüggést* a már ismert és egykor jelentéssel bíró kijelentések elfedik. Paul Yorck von Wartenburg zseniális megfigyelése volt – s máig nem tudjuk, hogy Dilthey ismer-e ezeket a feljegyzéseket –, hogy *az élelenség centrális nyugtalanúsága* (Unruhe) *abból adódik, lényegében ez mozgatja, hogy olyan egység manifesztációjára tör az élet teljességét illetően, amit csak elemeiben-elszigetelten (Vereinzelung) vihet véghez, miközben*

a teljes elevenség kíván kifejeződni, azaz minden, ami kifejeződik, végső soron ennek az elevenségnek a dogmatikus megszállárdítása, így a szó sem az életet, sem a tettet nem képes megragadni (vö. Wartenburg 1991. 53–54).

A magát értő élet magának az életösszefüggésnek a végső kimondhatatlanságába ütközik, és egész nivoltának megértését maga korlátozza, hiszen az *egész* átfogása nemcsak életellenes, hanem egyszerűen lehetetlen. Világossá válik – s Dilthey kései munkáinak, előadásainak ez máig ható ereje –, hogy egyrészt a megértés *nyelvisége* nem foghatja át azt az egész élet-tartalmat, aminek megfogalmazására tör, másrészt az elevenségben rejlő indíttatások közül, amennyiben szóban vagy tettben *megnyilvánulnak*, mindig és szükségképpen kiiktatódnak vagy elszigetelődnek olyan elemek, amelyek a megértendőhöz még hozzátartoznak. A befejezetlenül maradt *Aufbau*-szöveg végén (vö. Dilthey 1981. 191–192), Yorckhoz hasonlóan, Dilthey is kiemeli Hegel teljesítményét, egyben figyelmeztet arra, hogy a szellemtudományok objektivációt célzó, fogalmilag rögzítő eljárása kiiktatja a *történeti élet sokrétűségét, s ezért hangsúlyozza, hogy Fichte felismerése nyomán nem térhetünk ki az elől, hogy az én semminek sem alapja vagy végső szubsztanciája, hiszen itt tovább működik az, amit életnek, tevékenységnek és energiának nevez.* Tehát nem térhetünk ki ama felismerés elől, amit *a létezés* (Dasein) *sokrétűségének reprezentálhatatlan életmélysége* jelent. A szellemtudományi eljárás kettős akadálya – egyfelől a fogalmi rövidre zárás, másfelől ennek az életmélységnek az egyszerű tudomásulvétele – magával hozza a szkeptikus vagy relativista álláspont térnyerését, ami ellen Dilthey egyértelműen állást foglalt Husserlhez írott leveleiben is (vö. Dilthey 1974. 545 skk.). Sem az nem áll Dilthey elgondolásának magyarázatára, hogy végső soron a történeti/kulturális objektivációk pozitivistá rögzítésére hajlott, sem pedig az, hogy elmerült volna az emberi egzisztenciát önmaga és a világ felől állandóan fenyegető átláthatatlan mélységben.

Dilthey a kései művekben felismeri az *élmény és megélés* (Erlebnis/Erleben) *struktúra-összefüggését, azt az elementáris összetartó erőt, amelyet a megélés során mind az időben, mind a térben maga körül képez az ember, vagy még inkább körülötte képződik.* Ezért nevezi az élményt *Urzellének* (Dilthey 1981. 197), amelyben mindig több van, mint önmaga bármilyen megértése, hiszen ez mindazt magában foglalja, ami az ember maga, és ami még lehet. Az élmény, ahogy Gadamer joggal utalt rá, erő és jelentés áthatásában képződik, ahogy maga az individuum nem magában áll, hanem *kereszteződési pont* (Dilthey 1981. 162, 187), s mint ilyen maga válik a hatások és vonatkozások hordozójává, ahol – ha és egyáltalán – mindig magán túl, egyfajta *transzpozícióban* képes a megértésre. Amikor belehelyezkedésről beszél, akkor Dilthey éppen ezt a magán-túl-létet emeli ki, vagyis azt, hogy az ember *soha nem magából és önmagában ért meg, hanem éppen egy a sajátját elhagyó és egyben mást megkísérlől/megkísértő megértésbe kezd és vonódik bele.* „Ha mármost a megértési feladat szituációjából a saját megélt lelki összefüggés prezenciája következik, úgy ezt mint saját magának az

életmegnyilvánulások adott együttesébe történő *átviteleként* jelöljük.”¹ Ez azt jelenti, hogy önmagamnak valamiféle, saját magam által nem véghezvihető értését és megjelenítését viszem véghez azáltal, hogy magamon túl, mintegy ebben a *transzpozícióban olyasmit is képes vagyok utólag megképezni* (Nachbilden) *és utólag megélni* (Nachleben), ami eddig kívül esett a megértés és megélés általam adott körén. Ezért nevezi ezekben az *Aufbau* folytatását célzó jegyzetekben Dilthey ezt a legfőbb módnak, amelyben az ember a megértés során a lelki élet teljességét hatékonyan véghezviheti, vagyis magán túl *van* önmagánál.

A megértés teljesítménnyé válik, miként maga Dilthey utalt rá, olyanná, amely ezt az önmagát (*Selbst*) önmaga felé téríti, vagyis saját lelki élete a megértésben és általa válik jelenvalóvá. Husserl nemcsak ismeri, hanem elismeri a kései Dilthey fenomenológiai felismeréseit („írásait a fenomenológia előfokának és előrelátásának tarthatjuk” [Husserl 2003. 35]), mégis hangsúlyozza, hogy nem szabadult meg a bensővé tevő, bensővé váló pszichológia elemzésmódjától. Ha tetszik, Husserl egy ponton a *tapasztalat és a világ végső összetartozásáról beszél* („fortlaufend erfahren die eine und selbe Welt, über die Aussagen machen lassen” [Husserl 2003. 57]). Ez a tapasztalati valóság válik egyfajta ősmezővé (*Urfeld*), amelyből a tudományos kutatás az igaz világot (*die wahre Welt*) újra és újra ki kell dolgozza. Nem hiszem, hogy a kései Diltheynek ez ellen lett volna bármi kifogása, csak éppen azt hangsúlyozta, hogy a tudományos kutatás elől maga ez a tapasztalati világ zárja el a végső tisztázás lehetőségét, hiszen önmagát igaznak adja ki, s az ember többnyire ekként is tapasztalja. Közös kérdésük az egy és ugyanazon világ változó képe, amire Dilthey sem pusztán pszichológista választ ad, hanem azt, hogy a megértés megnyitja a múltbeli és jövőbeni lehetőségeit, azaz kiterjeszti azt a felfogást, ahogy az ember számára a világ mint tapasztalati mező magát *manifestálta*. Valaminek a jelentősége nem önmagában áll, hanem azáltal keletkezik, hogy ez az egy és ugyanaz az embert éppen amiatt, hogy mindig *nem átlátható* életösszefüggések részeként engedi létezni, majd hirtelen más lehetőségek irányába vezérli vagy akár úzi. Azt írja: *amennyiben valamit utólag megélünk* (Nacherleben), *mivel semmit sem élünk át újra ugyanúgy, akkor éppen ezeknek az áthagyományozott és átörökölt dolgoknak* (Erwerb) *éppen az a sajátja, hogy merőben új, eddig elzárt kitekintést* (Ausblick) *engednek, egyszóval „a megértés a lehetőségek tág birodalmát nyitja meg”* (vö. Dilthey 1981. 265–266).

Dilthey tehát nem egy belső felismerés, valami lelki önismeret irányába lép a megértés feladatának tisztázása során, hanem azt teszi nyilvánvalóvá, hogy az ugyanaz (pl. irodalmi mű, szellemi objektíváció vagy akár egy politikai államforma stb.) magában változást mutat, ha és amennyiben az általa megértett túlmutat az eddigi pusztán jelentésen és más *jelentőségre* tesz szert. Ennek a *Bedeut-*

¹ Dilthey ezeket a gondolatokat a munkája folytatására vonatkozó tervezetében fejti ki (*Plan der Fortsetzung* [Dilthey 1981. 264]). A transzpozíció értelmezéséhez vö. Habermas 2005. 131–133.

*samkeit*nek a működésmódja az, amit mindenképpen ki kell emelnünk Dilthey zseniális megközelítésében, vagyis azt, hogy mit vált ki belőlem ez az egy és ugyanaz, ami állandóan változó. Ezért hangsúlyozom a működés és erő egyszerre építő/erodáló jellegét a megértés során, hiszen nem maradunk egyetlen már értett és jelentéstelinek vélt objektivációnál mint ugyanannál, hiszen ha valaminek a jelentése egy és ugyanaz, akkor már nincs mit megérteni. Dilthey úgy fogalmaz:

A valamit kiváltás [*Erwirken*] konstituál mindent, ami az életben fellép. Ez pedig magában foglalja a kiváltottat a felfogó ember számára; *mivel az önmaga* [*Selbst*] *működése* [*Wirken*] *nem ismert*. Míg a magatartás [*Verhalten*], a pozíció [*Stellung*] a mélyebb, ami a kiváltás módját az életbe helyezi; minden fogalom [...] életbe foglalt *életfogalom*. (Dilthey 1981. 295, első kiem. B. B.)

Dilthey felismeri és felismerteti, hogy a legfőbb kérdés annak tisztázása, hogy az adott életösszefüggés keretei között, ami mindig határolt, miként lép fel egy olyan erő (*Kraft*), ami képes valamit olyan jelentőséggel felruházni, amire az ember korábban nem volt figyelmes, vagy ahogy ő fogalmaz a fragmentum záró részében: *az életvonalkozás folytán erőre tesz szert, s egybefogja azt, ami az életben széttagolt, homályos és szétfolyó* (Dilthey 1981. 301).

Ennek a valamit kiváltó, elszenvedő mozgásnak ma az újabb megértésemlemben és fenomenológiában nagy az elfogadottsága, s ez visszavezethető erre a jelentős felismerésre, nevezetesen, hogy nem valamiféle perceptív átállítódásról van szó, hanem a „tárgy” kényszere az, ami motivál és mozgósít annak felfogására, ahogy ez addig még nem vált ekként tapasztalattá. Maldiney ezt nevezte *pathikus vonakozásnak* (vö. Maldiney 2006. 50), olyan érintettségnek, ami elől nincs kitérés, ami magával ragad, később Waldenfels is élt ezzel a gondolattal, jelentősége tehát az, hogy az én-pozíció és magatartás a „tárgy” változó viszonylatában kényszerítő erővel bír, mintegy *elszenvedli* az ember. Husserl a már idézett *fenomenológiai pszichológiájában* hasonlóan kiemelte, hogy „az én nem gyakorol pusztá odafordulást a passzívan előzetesen adotthoz, és ez nem is pusztá énpercepció” (Husserl 2003. 210). És itt bukkan fel az a Husserlnél is nagy hatású gondolat, amely az embert *habituális* összerendezettségében tekinti, ami előzetesen képezi annak lehetőségét, hogy mit ért meg és minek teszi ki magát. Egyben a világ a maga tér- s időbeli előzetességében alkotja a passzív szintézist mint olyan alapot (*Unterlage*), amely az aktivitásokat erre vagy arra indítja – ennyiben a világ mint spacio-temporális szöveték állandóan más és más módon szólít, érint és kényszerít arra, hogy felfogjam annak *jelentőségét*, amire eddig még nem voltam képes. A megértés és felfogás természetesen nem szükségképpen. Husserl maga úgy fogalmaz művében: „A megértés pontosan addig ér, ameddig a motivációanalízis és a rekonstrukció képes elhatolni” (Husserl 2003. 19). Joggal tehetjük fel a kérdést, hogy vajon az, ami valamire indít, és az, ami ebben az

indíttatásban vissza- vagy helyreállítható, nem hozza-e magával azt, hogy éppen azt nem értjük meg, hogy miként is változott meg *időközben* az engem eddig így afficiáló „dolog” jelentősége. A megértés értheti az indíttatást, de nem állíthatja helyre az eddigi és korábbi jelentést, mert nem is ez a szándéka a „dolog” kapcsán, hanem éppen az, hogy mi vitt túl azon, ahogy eddig számomra volt, azaz szembesít ennek új tapasztalatával.

Figyelemre méltó hiányossága a fenomenológiai és szellemtörténeti kutatásnak, hogy nem vonta be jobban azokat a műveket – mint Landgrebe Husserlhez írott doktori értekezése, vagy Fritz Kaufmann Yorckról szóló habilitációs műve (Kaufmann 1928) –, amelyek megmutatják, hogy mely pontokon jelentett valódi kihívást Dilthey kései műve a fenomenológia és az egzisztenciafilozófia számára. Itt nem csak Heidegger korai, Yorck és Dilthey levélváltásából kinőtt szövegére gondolok tehát, amelynek jelentőségét Gadamer egy kései írásában emelte ki azzal, hogy *magából az életből* és ennek értéséből kell a filozófiának ismételt kiindulni (vö. Gadamer 1995. 185 skk.). Vagy éppen a Heidegger számára is meghatározó Misch-szövegre, amely a Dilthey-kötetek ötödik darabjának *Vorbericht*jeként jelent meg 1924-ben. Kétségtelen tény, hogy Misch átfogó kísérlete, amellyel *életfilozófia és fenomenológia között* próbált hidat verni, megkésve érkezett (Misch 1931).

Ha most egy pillantást vetünk Ludwig Landgrebe doktori értekezésére, akkor számos pontot találunk, amelyek a kései Husserlt is újrafogalmazásra sarkallták. Talán a legelső és minden gondolati teljesítményt meghatározó felismerés, hogy maga a megértés végső soron teljesítmény (*Leistung*), ami nem egy éteri közegben zajlik, hanem olyan viszonyok, viszonylatok és vonatkozások között, amelyeknek nem az egyes ember az alakítója. A megértés ennyiben mindig akkor és azáltal válik feladattá, amikor és amennyiben a *habitus*, vagyis az eddigiek szerinti beállítódás „a tárgyat” illetően nem elégséges, olyan ugyanis nincs, hogy kedvemre habitust váltok, erre akkor *kényszerülök*, ha az eddigi magatartásom nem elégséges a megértendő viszonylatában. De mint tudjuk, egyetlen *habituális* diszpozíció sem képes önmaga teljes ismeretére, mindazon motivációkra, akaratos vagy éppen akarattalan indíttatások ismeretére, amelyek kiváltották azt a bizonytalanságot, ami a másik ember vagy a megértendő tárgy vonatkozásában valamire *indít*. Landgrebe is utal a *Gondolatok* adott helyére, ahol Dilthey a *Bewußtseinsstande / status conscientiae* fogalmát használja: ez a tudati körülmény, helyzet vagy állapot magában foglalja

a kitöltött életpillanat rétegződését [...], ezeket a pillanatnyi tudathelyzeteket összehasonlítom egymással, arra az eredményre jutok, hogy majdnem valamennyi ilyen pillanatnyi tudatállomány egyúttal kimutathatóan valamiféle megjelenítést, érzést és akarati helyzetet tartalmaz (Dilthey 1974a. 415).

Ha azt mondjuk, hogy a helyzet adta felismerésben/ráirányulásban így jelenik meg nekem valami, az nem szükségképpen *felel meg a tárgynak, ami szóban forog, lehet, hogy csak úgy látom, lehet hogy az, de mindenképpen arról van szó, amit Dilthey kiemelt, hogy az, ami ekként jelent meg (Vorstellen), vagy ekként reprezentált, nem maga a tárgy, hanem annak a tudatállapot folytán előálló képe – soha nem magát a tárgyat látom, hanem azt, ahogy az az adott pillanat diszpozíciója/tudatállapota szerint most van*. A tudat önmaga változó állapotának kitett, de mindenképpen rendelkezik egy olyan előzetes struktúra-összefüggéssel, amitől elválaszthatatlan, és nem lehet soha azon kívül. Aligha tagadható, hogy az ember nem csak ésszel él, az a kötelék és köteg, ami magában foglalja az ösztönöket és érzéseket, olyan indíttatást is tartalmaz, amivel elvétjük a szóban forgó dologra adható igaz választ: „Ösztönök és érzések kötege [*Bündel*], ez a lelki struktúránk centruma...” (Dilthey 1974a. 421), majd felismerteti, hogy éppen azt a struktúrát éljük meg, amiben ezek a nagyon is eltérő, adott esetben a tárgytól eltérítő mozgások tartanak minket – az életösszefüggés állandó indíttatás, aminek nem felel meg a külső tárgy iránti egyszerű érdek(lődés). Landgrebe pontosan fogalmaz: „Az ösztönök és érzések eszerint a lelki struktúrában működő hajtóerőt képezik. Állandó törekvés, hogy a gátlásból a kielégülésbe jussunk át, ez képezi az élet elevenségének motorját, s éppen ebből adódik, hogy összefüggése teleologikus.” (Landgrebe 1928. 253, vö. még Kerckhoven 2008. 77 skk.) Vagyis célja éppen az, hogy az akadályoztatást áthádjuk és túljussunk egy pontra, ahol a megcélzott és értésre váró elem az életstruktúra teljesebb jelentőségét biztosítja. Az élet nem általában teljes, hanem több-kevesebb sikerrel inkább az, mint ezt megelőzően.

Ha Dilthey úgy fogalmaz, hogy a lélek végül alakot ölt, azzal nem azt mondja ki, hogy elkülönül, hanem inkább képes felelni és megfelelni annak, ami előtte tornyosul. Dilthey világossá teszi, hogy a gondolat nem elgondol valamit, hanem valamire irányul a figyelem, valamire felfigyel az ember, és ez vezet el oda, hogy kényszerítően el kell gondolja azt, ami *akadályt képez*. „Valamennyi gondolati folyamat bennem a figyelem intenciója és irányultsága által kísért” (Dilthey 1974a. 417). „Jeder Denkvorgang in mir ist von einer Intention und Richtung der Aufmerksamkeit geleitet” (Dilthey 1924a. 203). Ennek a fenomenológiailag is helyálló megfogalmazásnak a kulcsa az, hogy magában a struktúrában mint egészben nem az élet-értés teljessége adódik, hanem adott határok közt képesség válik az ember annak felismerésére és gyakorlására, ami az adott pillanatban jelentőséggel bír, hogy túljusson az akadályon. Röviden: tudjuk, ami célravezető volt egy adott helyzetben, nem szükségképpen lesz eredményes, ha megismételjük a későbbiekben. Ezért válik olyan fontossá Dilthey *Selbstbesinnung* fogalma, ami végső soron az öneszmélést vagy magára-eszmélést jelenti, amely össze- vagy egyberendezi a széttartót és tovaillanót, vagyis magát értve állítja ki a személyt a dolgok és mások közepette. Ennyiben az ön-eszmélés – ahogy az önéletírás kapcsán írta Dilthey – *mindig jelen van és mindig új formák között nyilatkozik meg* (Dilthey 1981. 247).

Mindez egyben azt a döntő felismerést jelenti, hogy az élet áramló jellegében szerzett élmény magában foglalja azt, amit éppen önmaga fed el, ahogy Dilthey szövegét idézi Landgrebe: *ist nichts für uns dahinter*, vagyis nem mögötte vagy rejtve van, hanem önmagában rejtélyes az élmény, ami teljességgel valóságos, még akkor is, ha mindezt csak az akarat, ösztön vagy egyéb vezérli. Az élmény valóságossága az ember számára nem megkérdőjelezhető, csak eme élmény megértése teszi lehetővé, hogy éppen ennek az élménynek a valótlan-ságát megértsük, azt, hogy nem felel meg semminek. „Mivel a megélés nem megalapozható [*unergründlich*] és a gondolkodás nem képes mögé jutni, mivel az ismeret maga csak rajta lép fel, mivel a tudat a megélésen át önnön magával elmélyül, így a feladat végtelen [...]” (Dilthey 1981. 277). Ennek a hermeneutikai végtelenségnek az igazi nehézsége az, hogy a megélés éppannyira egy nem valós viszonylatba ránthatja a tudatot, mintha a megélt teljességgel valós lenne, ezért a megértés magán a megélésen és élményen végzett munka, amivel az *öneszmélés* során néz szembe az ember. Az öneszmélés éppen a birtoklás (*Innehaben*) semmisségével szembesít, vagyis magán az élményen és megélésen válik szembeötlővé, hogy nem is birtokoljuk magunkat abban az élményben, aminek, úgy véltük, urai vagyunk. Ez nem pusztán kényszerképzet, hanem az a folytonos és szüntelen mozgás, amivel az élet az emberre nehezedik, s amiben a legtöbb élményt és megélést szinte *szóltalanul* magával viszi. Landgrebe helyesen mutatja meg, hogy *megélés és megértés elválasztása merő absztrakció, s csak annyiban lehetséges a saját összefüggés kiemelése, amennyiben az idegen élet megértése lehetővé válik* (Landgrebe 1928. 266), azaz ismételten éppen a sajátnak az idegen életnyilvánítások tapasztalati és értelmes mivoltára eszmélek rá, vagyis túljutok az engem határoló és fogva tartó élményen.

A megértés diszkurzív nyelvi-ítélő működését megelőzi az, amit Dilthey *schweigendes Denken*nek nevez, ez a *hallgató gondolkodás*, egyfajta gondolati teljesítmény, amely mindaddig képes az elválasztásra és az ebből fakadó döntésre, amíg a megértésre váró elem szinte magától enged a különbségtételnek. Misch a már említett *Vorbericht*ben írta: „A diszkurzív gondolkodásnak szolgál alapul a hallgató gondolkodás, ami jel nélkül dolgozik az adottban vagy a megéltben” (Misch 1924. LXII). Landgrebe követi Misch, állítván, hogy az effajta hallgató gondolat és gondolkodás semmi jelét nem adja annak, hogy megkülönböztet, mégis szüntelenül ezt viszi végbe. Ennek a gondolkodásnak a teljesítménye az életműködés szempontjából elengedhetetlen, hiszen nem tehető minden ítélethozatal tárgyává, ahogy Landgrebe fogalmaz: *ez éppen nem aktív, hanem a passzívitás teljesítménye, ami mindaddig fennáll, amíg valami az egybevetés, a megkülönböztetés, elválasztás és összekapcsolás folyamatában nem kényszerít, hogy ráeszméljek önmagamra, mintegy magamhoz térít éppen a tárgy ellenállásában*. Ebben aztán éppen annak ébredünk tudatára, ahogy valami tovább von minket, ez a megélésben rejlő jövőbeni az, ami nem hagy meg annál, amit eddig a megélés és megértés számunkra adott. Ez a „Fortgezogenwerden” gondolata:

A ránk ható életmegnyilvánulások váltakozása állandóan új megértésre szólít fel bennünket; ugyanakkor azonban ez a megértésben magában is rejlik, hiszen minden életmegnyilvánulás és annak megértése összefügg másokkal, *tovább von valami*, ami a rokonság viszonyainak megfelelően az adott egyestől az egészhez halad előre (Dilthey 1974. 535; Dilthey 1981. 178; valamint vö. Misch 1931. 80–81).

Kétségtelen tény, hogy ez az egésszé kiépülő és megértett világ a *lényegi* elemet jelenti (*das Wesenhafte*), amire Landgrebe is utalt (Landgrebe 1928. 272), ami a mellékes életmozzanatokot nem foglalja magában, amelyek aztán szinte nyomtalanul eltűnnek. Vagy inkább az egésszé összerendezett lényegi elfedi a megértettben mellékesnek vélt mozzanatokot, amelyek aztán később életjelentőséggel bír(hat)nak, és látszólag tülemlkednek időbeliségükön és időhöz kötöttségükön. Igazi kérdéssé válik Dilthey megértéelméletét illetően, hogy vajon képes-e a már ekként teljesnek mutatkozó megértés fennmaradni az időbeli változások közepette, amelyek érintik az emberi egzisztenciát. Valójában ha az élmény olyan erőforrás, olyan energetizáló vagy *dinamizáló* elem (vö. Bollnow 1955. 133 skk.), amely minden előbukkanásakor új megfontolásra kényszerít, akkor a már elért jelentőség soha nem maradhat ugyanaz, s ennyiben minden otthonos világ nem egyszer és mindenkorra adott, hanem állandóan *tovább von* és kényszerít annak ismételt megértésére. Mégsem tagadható – s ebben éppen Heidegger kritikájával szemben Diltheynek van igaza –, hogy az életobjektívációk mindaddig jelentéssel bírnak, amíg önmagukon nem válik nyilvánvalóvá ezeknek a tarthatatlansága, a faktikus lét állandó többlete, lehetőségmezőjének és értelemvonatkozásának tágassága nem feltétlenül adott az emberi *létezésben*, csak ha az ember számára mindaz bezárul, ami értelemmel bír.

Heidegger egy radikálisan végső pontra mutatott rá a korai Diltheyt is érintő elemzésében, amit aztán a *Lét és időben* is fenntartott, nevezetesen, hogy a saját lét végessége olyan döntő felismerésre kényszeríti az embert, ami megnyitja a magához és magához mint másként értetthez vezető utat, az élet/Dasein effajta önmegnyilatkozása az a szélső pont, ami elől a szokványos életvezetés inkább kitér és fenntartja azt, ami másokkal közös, még ha az egész életet áthatja is az értelmetlenség. Heidegger jogos igénye, hogy az embert szembesítse azzal, *ahogy van, s ami ő*, inkább a társadalminak és az emberek számára közösnek a megtagadásához vezetett, amikor úgy fogalmazott: „ez a legsajátabb »önmaga« / »ami ő maga« többé nincs jelen a világban” (Heidegger 2004. 53, vö. Rodi 1990. 102 skk. és Scharff 1997. 105–128). Ily módon annak kérdése elé állított, hogy miként jut túl a felelőtlen világán, s miként lehet *tulajdonképpen önmaga*. Dilthey hasonlóképpen érzékeli a jelentőség állandó elveszését és erodálódását, mégsem állítja az embert ebbe a végső vonatkozásba, ami a saját lét végső önfelvállalását jelentené. Röviden senki sem él így, többnyire úgy élünk, ahogy benne élünk egy világban, és úgy értjük, ahogy mások is, mindaddig, amíg az életünk felvállalása, vagy ha tetszik, a felelősség elodázhatatlan válasz-

tása nem kényszerít minket magunk elé. Ledolgozhatatlan hátralékomat, „bűnösségemet” azon mérem, hogy az adott határok közt mennyire vagyok képes azt megérteni, ami csakis engem illet. Dilthey hagyatékából kiadott szövegében mutatott rá arra, hogy „*az önmagaság az ember legbensőbb tapasztalata önmagáról*”, ez pedig nem más, mint hogy az vagyok, aki vagyok („*diese Selbigekeit ist eben auch das, was im »Ist« seinen Ausdruck findet*”) (Dilthey 1984. 173–174, vö. Misch 1931. 120), az ön maga az, ami abban fejeződik ki, ami ő (van), s létezik-e ennél nehezebb az életben.

IRODALOM

- Bollnow, Otto Friedrich 1955. *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*. Stuttgart, Kohlhammer Verlag.
- Dilthey, Wilhelm 1924. *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*. Kiad. G. Misch. Leipzig, Teubner.
- Dilthey, Wilhelm 1924a. Ideen über beschreibende und zergliedernde Psychologie. In Dilthey 1924. 139–240.
- Dilthey, Wilhelm 1974. *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest, Gondolat.
- Dilthey, Wilhelm 1974a. Gondolatok egy leíró és taglaló pszichológiáról. In Dilthey 1974. 321–467.
- Dilthey, Wilhelm 1981. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Szerk. M. Riedel. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Dilthey, Wilhelm 1984. Leben und Erkennen (1892–93). In uő: *Das Wesen der Philosophie*. Kiad. M. Riedel. Leipzig, Ph. Reclam jun. 167–212.
- Gadamer, Hans-Georg 1975. *Wahrheit und Methode*. 4. Auflage. Tübingen, Mohr Verlag.
- Gadamer, Hans-Georg 1984. *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat.
- Gadamer, Hans-Georg 1995. Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule. In uő: *Hermeneutik im Rückblick*. Gesammelte Werke, Bd. 10. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag. 185–206.
- Habermas, Jürgen 2005. *Megismerés és érdek*. Ford. Weiss János. Pécs, Jelenkor.
- Heidegger, Martin 2004. *Der Begriff der Zeit*. Kiad. F.-W. von Herrmann. G. A. 64. Frankfurt/M, Klostermann.
- Husserl, Edmund 2003. *Phänomenologische Psychologie*. Szerk. von D. Lohmar. Leipzig, Meiner Verlag.
- Kaufmann, Fritz 1928. Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. 9. kötet. Kiad. E. Husserl. Tübingen, Niemeyer Verlag.
- Kerckhoven, Guy van 2008. Zusammenhang als architektonische Kategorie. In G. Kühne-Bertram és F. Rodi (szerk.) *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie. Wirkungsgeschichtliche Aspekte seines Werkes*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 77–97.
- Landgrebe, Ludwig 1928. Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften (Analyse ihrer Grundbegriffe). *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. 9. kötet. Kiad. E. Husserl. Tübingen, Niemeyer Verlag.
- Landgrebe, Ludwig 1951. Vom geisteswissenschaftlichen Verstehen. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 6/1. 3 – 16.

- Maldiney, Henri 2006. *Verstehen*. Ford. Sabine Metzger. Wien, Turia – Kant Verlag. (Eredeti: *Comprendre*. 1961.)
- Misch, Georg 1924. Vorbericht des Herausgebers. In Dilthey 1924. VII–CXVII.
- Misch, Georg 1931. *Lebensphilosophie und Phänomenologie*. Leipzig, Teubner.
- Rodi, F. 1990. Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von *Sein und Zeit*. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925). In uő: *Erkenntnis des Erkannten*. Frankfurt/M, Suhrkamp. 102–123.
- Scharff, Robert C. 1997. Heidegger's „Appropriation” of Dilthey before *Being and Time*. *Journal of the History of Philosophy*. 35/1. 105–128.
- Wartenburg, Paul Yorck von 1991. *Bewußtseinstellung und Geschichte*. Szerk. I. Fetscher. Leipzig, Meiner Verlag. 3–157.