

Gadamer *sensus communis*-felfogása Kitekintéssel a filozófiatörténeti és a német filozófiai hagyományra

I. A *SENSUS COMMUNIS*RÁ VONATKOZÓ FEJTEGETÉSEK KONTEXTUSA GADAMER FŐ MŰVÉBEN

Ha a *sensus communis* gondolkörének gadameri értelmezését a maga súlya és gazdagsága szerint akarjuk felmérni és megérteni, aligha tekinthetünk el attól a szisztematikus helytől, amelyet a vonatkozó elemzések a gadameri fő mű, az *Igazság és módszer* felépítésében elfoglálnak. A *sensus communis*ról szóló gadameri fejtegetések egy a *Humanista vezérfogalmak* címet viselő alfejezetben kerülnek kifejtésre, ezen utóbbi pedig a *A humanista hagyomány jelentősége a szellemtudományok számára* című fejezetnek a részét alkotja. Hogy a jelenkori hermeneutika fő művének, az *Igazság és módszer*nek az első része egy *A humanista hagyomány jelentősége a szellemtudományok számára* című fejezettel indul, korántsem magától értetődő. A hermeneutikai gondolkör – nem csupán Gadamernél, de hagyományosan is – a szellemtudományok filozófiai értelmezésével áll szoros összefüggésben, úgyszólván belőle nő ki, így például Diltheynél a hermeneutikára kifejezetten is a szellemtudományok filozófiai megalapozásának a feladata háru.¹ A hermeneutika ezen önértelmezését Gadamer is átveszi. A szellemtudományok filozófiai megalapozását azonban – Diltheytől és a badeni neokantianusoktól eltérően – Gadamer nem logikailag igyekszik végrehajtani, sokkal inkább valami olyanra tesz kísérletet, amit a szellemtudományok „humanista” megalapozásának lehet nevezni: a szellemtudományi problémakörnek a történeti mozgalomként felfogott humanizmus gondolatvilágába való beágyazására,

¹ Lásd a nevezetes hermeneutika-tanulmány zárómondatát: „Az interpretáció e tana [ti. a hermeneutika] a szellemtudományok ismeretelméleti, logikai és módszertani összefüggésében talál magának helyet: fontos összekötő tag lesz a filozófia és a történeti tudományok között, a szellemtudományok alapvetésének egyik fő alkotórésze” (Dilthey 1974. 493). A német eredetit lásd: „Aufgenommen in den Zusammenhang von Erkenntnistheorie, Logik und Methodenlehre der Geisteswissenschaften, wird diese Lehre von der Interpretation ein wichtiges Verbindungsglied zwischen der Philosophie und den geschichtlichen Wissenschaften, ein Hauptbestandteil der Grundlegung der Geisteswissenschaften” (Dilthey 1924. 331).

illetve hozzá való kapcsolására tesz kísérletet. Hermeneutika és humanizmus között – a szellemtudományok közbeiktatásával – így rögtön adódik egy első és alapvető kapcsolódási pont. *A humanista hagyománynak a szellemtudományok számára való jelentősége* nagymértékben egyszersmind e hagyománynak a hermeneutika számára való relevanciájával válik egyjelentésűvé.

A szellemtudományok Gadamer általi filozófiai megalapozása (talán helyesebb lenne „igazolásról” beszélni) abból a megfontolásból indul ki, mely szerint az újkor kezdetén a nagy ütemben fejlődő és győzedelmesen előretörő természettudományok valamint a rájuk orientálódó filozófiák kezdtek – Gadamer szemszögéből jogosulatlanul – maguknak tulajdonítani, sőt kisajátítani a tudományosság meghaladhatatlan mércéjének meghatározását, önmagukat követendő mintaképként állítva be, a humántudományok pedig – tévesen, saját lényegüket félreértve – alkalmazkodni próbáltak ehhez a fejleményhez. A humántudományok tudományossága – az egyéni csakúgy, mint a közösségi élet számára való relevanciája – Gadamer szerint nem a logikai megalapozásban áll, hanem sokkal inkább az emberformálásban, egy közösség összetartásában. A szellemtudományok (a történeti-filológiai stúdiumok) igazi elemét Gadamer ilyenformán nem a módszeres megismerésben, a módszeresen biztosított ismeretek halmazának növekedésében, az ellenőrzött tudás körének kibővítésében és utóbbinak a természet uralmára történő ezzel összefüggő felhasználásában, hanem a humanista tradícióban, az emberformálásban és közösség-képzésben találja meg, és juttatja (oly sok évszázadnyi felejtés után) ismét érvényre. Ebben az értelemben méltán beszélhetünk Gadamer-nél a szellemtudományok „humanista” megalapozásáról.

A tudományosság mibenlétét a természettudomány mércéivel mérve a humántudományok persze nem tudományok. Ez mindazonáltal csekély veszteség, mely sokszorosan kárpótlást nyer ahhoz a jelentőséghez képest, amellyel az emberek élete számára rendelkeznek. A vezérfogalmak, melyek a humanista tradícióban honosak, kivétel nélkül az emberek közösségi életére vonatkoznak. Mindegyikükre jellemző az, amit Gadamer Bergsonról állapít meg: „Az ő kérdése egyáltalán nem a tudományokra vonatkozik, hanem arra keres választ, hogy mi a *bon sens* önálló értelme az élet számára” (IM 42; kiemelés F. M. I.). Egyfelől a tudományok gyarapodását, fejlődését előmozdítani, másfelől az élet, a társadalmi-közösségi lét számára hasznosnak lenni, eszerint nem esik egymással egybe, két különböző dologról van szó. Ez a különbség majd a 19. század végén és a 20. század elején éleződik ki, s csap át ellentétességbe és szembenállásba. Az élet álláspontján álló, az élet érdekeit szem előtt tartó filozófiák, mindenekelőtt az életfilozófiák nem ritkán heves tudománykritikát gyakorolnak. A tudománykritika itt elsősorban annak a civilizációnak és társadalomnak a kritikája, melyben a tudomány meghatározó szerepet játszik. Míg a másik oldalon a tudományra orientálódó filozófiák az élet- és egzisztenciafilozófiákat „irracionalizmusban” vélik elmarasztalni.

A különbség azonban a tudomány számára és az élet számára való relevancia között legalább Kantig nyúlik vissza, aki egészen világosan és határozottan különbséget tett a filozófia „iskolai” és „világfogalma” között. Iskolai fogalma szerint (vagy ami számunkra ezzel többé-kevésbé egyenértékű: a tudományos meghatározás szerint, *in sensu scholastico*) a filozófia minduntalan ismeretek rendszereként, pontosabban – a kanti nézőpontnak megfelelően – fogalmakból nyert észismeretek rendszereként,² tudományként,³ – és pedig a legmagasabb rendű, az összes többi tudományt rendszeressé tevő tudományként⁴ –, a tudás rendszeres egységeként, az ismeret logikai tökéletességeként⁵ kerül meghatározásra. Van azonban éppenséggel egy másik elemzési szempont is – ha úgy tetszik, valamely még tágabb nézőpont –, s ezt nevezi Kant a filozófia „iskolaival” nem annyira szembeállított, mint annak kiegészítéseként mellé rendelt *világfogalmának*, avagy világpolgári nézőpontnak. Ebből az – *in sensu cosmopolitico* értelemben vett – nézőpontból szemlélve a filozófia nem pusztán tudomány – legyen bár mindegyik közül a legátfogóbb, minden tudományok alapja s összekapcsolója, legyen bár a tudományok tudománya –, hanem minden ismeretnek és tudománynak az emberi ész lényegi céljaira való vonatkoztatása, az emberi ész törvényhozója.⁶ „Világfogalomnak itt azt a fogalmat nevezzük”, pontosítja egy lábjegyzetben Kant, „melynek tárgya mindenki érdekét szükségszerűen érinti [...]”,⁷ azaz nem csupán a tudományok fejlődését, az „iskola” és a tudósok érdekét mozdítja elő. Kantnál mindenesetre – eltérően a 19. század végének szellemi irányzataitól – a filozófia iskolai fogalma és világfogalma, noha nem esik egymással egybe, nem áll egymással kibékíthetetlen ellentétben sem. De Kantot megelőzően jelen van már a reneszánszban, „az iskolai tudós és a bölc[s] [ama] ellentétében”, amelynek Gadamer fontos elemzéseket szentel fő műve *sensus communis*ről szóló fejezetében (lásd IM 37; az „iskolai» tudomány kritikájával” kapcsolatban lásd 36).

A Gadamer által elemzett humanista vezérfogalmakat a „képzés”, a „*sensus communis*”, az „ítélőerő” és az „ízlés” alkotják, melyek struktúrájukat és az emberi életben betöltött funkciójukat tekintve sajátos közös jellemzőket mutatnak. A mindegyikükre jellemző közös sajátosság abban rejlik, hogy nem valamiféle elvont-általános tudást jelentenek, mely időről időre még rászorul az egyedi esetekre való alkalmazásra, hanem olyan tudásról van szó, amely éppannyira *lét* is, és pedig *keletkezett lét* („gewordenes Sein”: e fogalom Heidegger korai vallásfenomenológiai előadásában az őskeresztény élettapasztalat meg-

² Lásd Kant 1974. 130 skk.; vö. Kant 1821; 1970. 531 skk.; lásd továbbá Kant 1968. 446.

³ *A tiszta ész kritikája*, A 839 (= B 867), Kant 2004. 651 skk.

⁴ Kant 1974. 130 sk.; vö. Kant 1970. 28. kötet. 533.

⁵ *A tiszta ész kritikája*, A 839 (= B 867); lásd Kant 2004. 651.

⁶ *A tiszta ész kritikája*, A 839 (= B 867); lásd Kant 651; *Pöhlitz-féle metafizikai előadások*, id. kiadás, 130; *Logik*. Kant 1968. 447.

⁷ *A tiszta ész kritikája*, A 840 (= B 868); Kant 2004. 651 (kiemelés F. M. I.).

világítására szolgál),⁸ olyan, amely az alkalmazást ily módon már mindig is önmagában tartalmazza. Gadamer számára itt nyilvánvalóan – Nietzsche nevezetes kifejezésével élve – valamely, az élet számára való tudásról van szó; olyan tudásról, mely az emberek életében, s ami ezzel egyjelentésű: közösségi életében honos, s benne nyeri el jelentését.⁹ Az ízlés például eredeti jelentésében „elsőrendű társadalmi jelenség”;¹⁰ és minden humanista vezérfogalomra általában jellemző, hogy közösségre vonatkoztatott, közösséget összekapcsoló jegyeket mutat. Jellegetes ebben az összefüggésben, s vissza fogunk még térni rá, hogy Gadamer éppen ezen fogalmak – a szellemtudományok későbbi öneszmélődésére nézve szerinte végzetes – depolitizálását fájjalja.¹¹ A humanista vezérfogalmaknak az emberek közösségi életében való lehorgonyzása a mi összefüggésünkben azzal a módszertani jelentőséggel bír, hogy világossá válik belőle Gadamer humanizmusértésének az a vonása, mely szerint „humanistának” lenni elsődlegesen annyit tesz, mint meghatározott módon (közösségleg és közösségben) viselkedni, élni, cselekedni, röviden: valamilyen módon *lenni*, nem pedig pusztán csak *tudni*, azaz bizonyos számú ismerettel, alkalmasint tekintélyes nagyságú ismeretanyaggal rendelkezni. – Milyen fajta tudás volna is pl. az ízlés? Aki ízléssel rendelkezik vagy tapintattal, az arról ismerszik meg, hogy meghatározott helyzetekben meghatározott – kisebb-nagyobb társadalmi elfogadottság, értelmezettség vagy konszenzus által övezett – módon *cselekszik, él, viselkedik*. Nem pedig – vagy legalábbis nem elsősorban – arról, hogy valamilyen ismeretanyagot képes lehetőség szerint pontosan fölmondani. A humanista vezérfogalmak által közvetített „tudás” ezért eleve szituációra vonatkoztatott; nem is annyira (fel-

⁸ lásd GA 60. 93 skk., 121 sk. Műveltnek lenni vagy kereszténynek lenni: mindkettő valamiféle múltbeli alakulásnak köszönheti jelenbeli létét, mindkettő – mihelyt már van, s ameddig csak van – valamit már mindig is a háta mögött tud – a művelt embert műveltsége formálta, (át-) alakította, tette más emberré, jelenbeli létét egy múltban lezajlott alakulásnak köszönheti, míg a keresztény élettapasztalat hasonlóképpen – ha lehet, még radikálisabban – a „megváltás”, „újjászületés” (az utóbbival kapcsolatban lásd GA 9. 53, 63) már mindig is előzetesen bekövetkezett eseményének fényében tapasztalja önmagát, saját jelenlegi létét. Kereszténység és humanizmus között ilyenformán adódik egy tág összefüggés, amit nem homályosíthat el az, hogy más vonatkozásban ugyanakkor egymással szembekerülhetnek, s hogy ezen utóbbi tekintetben Heidegger a későbbiekben olyan pozíciót foglalt el, melyet – bár nem teljesen egyértelműen – humanizmusellenesként vélt azonosítani.

⁹ Nietzsche „második korszerűtlen elmélkedésére”, *A történelem hasznáról és káráról az élet számára* a fő mű inkább más értelemben utal, mégpedig a felejtés összefüggésében (vö. GW 1. 21 = IM 35); egy olyan utalás, mely megerősíti azt, amit mondtunk, egy későbbi tanulmányban található. Vö. *Die Universalität des hermeneutischen Problems* (1966). GW 2. 219–231; lásd 221: „Nietzsche ismert értekezése *A történelem hasznáról és káráról az élet számára* a [...] történeti távolságtartás és a közvetlen formálni akarás közötti ellentmondást fogalmazta meg. Egyúttal megmutatta néhány következményét az élet azon, ahogy nevezte, alexandriai, legyengült formálni akarásának, amely modern történeti tudományként mutatkozik meg.” Lásd még GW 1. 310 (= IM 216).

¹⁰ GW 1. 41 (= IM 48). A gadameri hermeneutika – gyakorlati-politikainak nevezhető – aspektusát másutt próbáltam némileg részletesebben rekonstruálni; lásd Fehér 1996–1997.

¹¹ Vö. például a *sensus communis* fogalmára vonatkozóan GW 1. 32, 38 (= IM 42, 46).

mondható, betanulható) „tudás”, mint inkább „érzék”, amit egy közösség tagjainak ki kell képezniük, így méltán mondható, hogy „közös érzékről” van szó. Olyan „tudás” ez, amely nem bizonyítható, s ahol az érvelés aligha jön szóba. Hogy nekem valami ízlik vagy, hogy valamit ízlésesnek találok vagy sem, arra nem lehet bizonyítékokat vagy érveket felhozni (hacsak nem érv az, hogy „a közösségben, amelyben élek, ez a szokás”). Kant helyesen mondja, írja Gadamer, hogy „ízlésdolgokban lehet kötözködni, de nem lehet vitatkozni”.¹²

Térjünk vissza még egy kicsit a humanista vezérfogalmak „tudni annyi, mint lenni”, „tudni = lenni” jellegére. A szellemtudományokban működő tapintat „nem merül ki abban”, írja Gadamer, „hogy valamely érzést, és pedig tudattalan érzést jelent, hanem itt *megismerésmódról és egyúttal létmódról* van szó.”¹³ A humanista vezérfogalmak tehát olyan fogalmak, melyek éppannyira megismerésmódot, mint létmódot is jelentenek. „Ez [...] látható a képzés [*Bildung*] fogalmának [...] elemzéséből”, írja. „Nem az eljárás vagy a viselkedés, hanem a keletkezett lét kérdése”.¹⁴ Hogy nem a felmondható ismeretek körének gyarapításáról van szó, mutatja az a tény, hogy a tapintat akkor is és abban is működik, amikor nem szólnunk egy szót sem. A tapintat hiányát nem annyira verbális megnyilvánulások, mint inkább metakommunikatív jelzések (pl. rosszalló pillantások) adják tudtul. Mint Gadamer írja:

a tapintathoz lényegileg hozzátartozik a *ki-nem-mondottság és a kimondhatatlanság* [*Unausdrücklichkeit und Unausdrückbarkeit*]. Mondhatunk valamit tapintatosan. De ez mindig azt jelenti, hogy valamit tapintatosan megkerülünk és *elhallgatunk*, s tapintatlanság kimondani olyasmit, amit csak megkerülni lehet. A megkerülés azonban nem azt jelenti, hogy eltekintünk valamitől, hanem azt, hogy úgy tartjuk szem előtt, hogy ne ütközzünk bele, elhaladjunk mellette. Ezért a tapintat segít bennünket abban, hogy távolságot tartsunk, kerüli a megütköztetőt, a tolakodást és a személy intim szférájának a megsértését. (IM 35. kiemelés F. M. I.)

¹² IM 48. Lásd még az ehhez kapcsolódó fejtegetéseket: „Ismeretes, hogy az ízlés dolgában nem lehet érvelni (Kant helyesen mondja, hogy ízlésdolgokban lehet kötözködni, de nem lehet vitatkozni), ennek azonban nemcsak az az oka, hogy nincsenek fogalmilag általános mércék, melyeket mindenkinek el kell ismernie, hanem az is, hogy ilyen mércéket nem is keresünk, sőt nem is találnánk helyesnek, ha volnának ilyenek. Ízlése vagy van valakinek, vagy nincs – nem kérhetünk meg másokat, hogy mutassák meg nekünk, s pusztá utánzással sem helyettesíthető. [...]. Az ízlésítélet megfellebbezhetetlensége érvényességi igényét is magában foglalja [...] Tehát az ízlés inkább valami olyasmi, mint az érzék. Nem rendelkezik előzetes, bizonyított ismeretekkel.” (Uo. 48.)

¹³ GW 1. 22 = IM 35 (kiemelés F. M. I.).

¹⁴ GW 1. 22 = IM 35. „Es ist nicht eine Frage des Verfahrens oder Verhaltens, sondern des gewordenen Seins.”

Összegezve elmondhatjuk tehát: a humán stúdiumok feladata nem az – amint azt elődei, a neokantiánusok és Dilthey maguk elé tűzték –, hogy a természettudományokkal szembeni kisebbségi érzéseiket leküzdve végre valahára maguk is tudománnyá váljanak, és pedig – nyilván – a természettudományok által rendelkezésre bocsátott eszköztár és módszerek segítségével (semmi kétség, míg erre törekedtek, alapos ok volt a kisebbségi érzésre, hiszen e feladatnak csak fölöttébb tökéletlenül tudtak megfelelni, hasonlóan mondjuk a halhoz, amely saját elemét elhagyva a szárazföldön próbál a gazella nyomába eredni, avagy a sast az égben utolérni); a teendő inkább az, hogy felhagyjanak ezzel a (különben is reménytelen) kísérlettel, s téves önértelmezésüktől elszakadva sajátosságukat önmagukban keressék.

Hogy a humanista vezérfogalmak nem valamely általános tudását, avagy valamely (tételekben összefoglalható és fölmondható, esetről esetre alkalmazható) általános tudást alkotnak, semmiképpen sem jelenti azt, hogy bennük semmit sem ismerünk meg. Ellenkezőleg. Nagyon is közük van ismerethez, tudáshoz, csak hogy ez – miként Gadamer a *phronészisszel* összefüggésben megjegyzi – „másfajta tudás”.¹⁵

Az ízlés például „sajátos megismerésmódot” jelent;¹⁶ azt pedig, hogy a humanista vezérfogalmak *megismerésmódok és egyúttal létmódok*, a tapintat fogalmánál már láthattuk. Az e fogalmakban meglevő ismeretérték hangsúlyozása annyiban fontos, amennyiben láthatóvá teszi azt a később bekövetkező ismeretvesztést, melyet majd akkor szenvednek el, amikor az esztétikát művészetfilozófiaként egy a korábbihoz képest megváltozott – azaz leszűkített, éppenséggel „szubjektivizált” – értelemben autonómiához segítik. Gadamer szempontjából ez a fejlemény kétarcú. Önállóvá válását az esztétika az ismeretigényről s ennyiben az igazságról való lemondással fizette meg. Ez pedig annak elismerését jelenti: igazság ügyében a természettudományok illetékesek.¹⁷

A humán tudományok sajátos jellege – ha úgy tetszik, „tudományossága”, illetve a társadalom számára való jelentősége – tehát Gadamer nézőpontjából nem egy újfajta, individualizáló megismerésfajtában rejlik, amint azt a neokantiánusok vélték. Nem objektivizáló megismerés, és nem is a megismerés

¹⁵ GW 1. 27 = IM 38. Lásd azután a beható elemzéseket 317 skk., különösen 321, 327 (= IM 221 skk., 223, 227).

¹⁶ GW 1. 43 = IM 49.

¹⁷ Lásd IM 51. „Az esztétikai ítélőerő [Kant általi] transzcendentális igazolása megalapozta az esztétikai tudat autonómiáját, s a történeti tudatnak ebből kellett levezetnie saját legitimitációját. Így a radikális szubjektivizálás, mely az esztétika kanti újraalapozásában rejtett, valóban korszakot teremtett. Azzal, hogy a természettudományok elméleti ismeretén kívül minden teoretikus ismeretet diszkreditált, arra kényszerítette a szellemtudományokat, hogy öneszmélésükben a természettudományok módszertanára támaszkodjanak.” Majd Gadamer felteszi a jellegzetes kérdést: „De megengedhető-e, hogy az igazság fogalmát a fogalmi ismeret számára tartsuk fenn?”, és újfent megerősíti, hogy bizonyításnak itt nincs helye: „Senki sem vonja kétségbe, hogy az ízlésbeli kérdéseket nem lehet érveléssel és demonstrációval eldönteni.” (Uo. 52.)

tárgyának számítással történő uralom alá hajtása a cél, hanem sokkal inkább részvétel (*Teilhabe*) a megismertben, s ezáltal önmegismerés, önalakítás, önformálás, emberré levés.

II. A *SENSUS COMMUNIS* FOGALOMTÖRTÉNETÉHEZ

Mindenekelőtt a fogalomtörténet fogalmával kapcsolatban hasznos lehet némi előzetes meggondolás, fogalmi „tisztázás”. A Gadamer-kutatáson belül a heidelbergi filozófus munkásságával kapcsolatban már az első időkben megfogalmazódott az a vélekedés, mely szerint a fő művének címében található „és” szócska nem annyira a megnevezett két dolog összekapcsolásának értelmében szerepel itt – mint ahogyan az nyilvánvaló például Heidegger *Lét és időjében* –, hanem inkább szembeállításként: az igazság fogalmát Gadamer olyan valamiként vezeti be és használja, amely szemben áll a módszerrel (lásd Tugendhat 1978). Eszerint a „módszer nem az igazsághoz vezető út” (Palmer 1969. 163), és Gadamer művét úgy kell olvasni, mint „magának a módszernek a gondolata ellen irányuló értekezést” (Rorty 1979. 360). Egy megint másik megfogalmazás szerint „az *Igazság és módszer* címe ironikus: az igazsághoz [...] nem csupán eljárásbeli módszertanra van szükség” (Sokolowski 1997. 227). Röviden, a címben szereplő „és” valójában a „vagy” jelentéssel bír: „Igazság vagy módszer” (Figal 2000. 335; lásd még Turk1982; Feyerabend és Albert 1997. 30; Grondin 1999. 320).

Ha a dolognak tüzetesebben utánajárunk, a közelebbi vizsgálat azt mutatja, hogy Gadamer a módszert nem általában vagy abszolút értelemben, hanem csak újkori-modern értelemben utasítja el,¹⁸ és hogy egy meghatározott módszert valójában nagyon is felhasznál. Ez utóbbi volna éppenséggel a „fogalomtörténet” (*Begriffsgeschichte*) módszere, amely a fogalmaknak, jelentésük alakulásának a történetét próbálja nyomon követni. Gadamer ugyanis nem elégszik meg azzal, hogy valamely fogalmat meghatározásokkal, definíciókkal vezessen be vagy magyarázzon meg, hanem ismételten, módszeresen visszanyúl, hogy megvizsgálja és újraalkossa az illető fogalom történetét, hogy azután ily módon támaszthasson jogigényt a kifejezés újraalkotott jelentésére. Gadamer filozófiai fogalmai fogalomtörténeti rekonstrukciójukból kölcsönzik sajátos jelentésüket és zamatukat, és ez az a feladat, amelynek végrehajtására hivatottak. Ezt az eljárást kellőképpen megvilágítja az, amit Gadamer a fő mű első fejezetében „a humanista vezérfogalmakkal” kapcsolatban tesz, amikor a „Bildung/képzés”, a „sensus communis”, az „ítélőerő” és az „ízlés” fogalmának részletes történeti rekonstrukcióját nyújtja (IM 1984. 31–52).

¹⁸ Ennek alátámasztására lásd például GW 1. 13, 29, 463, 467 skk. (IM 30, 40, 319, 321 skk.) és GW 2. 37 skk., 186 skk.

Ezen a ponton azonban megszorításokkal kell élnünk. Erős ugyanis a kísértés, hogy a rekonstruált (fogalom)történetnek valamilyen történelemfeletti érvényességet vagy „objektivitást” tulajdonítsunk, vagy valami ilyet várjunk el tőle. Ez azonban – éppen hermeneutikailag tekintve – pusztán illúzió, teljesíthetetlen elvárás. A fogalomtörténet – először és mindenekelőtt – (egyfajta) történet, azaz narratíva, amely mellett más narratívák is lehetségesek, végső, végleges narratíva pedig nincs. Ha tehát Gadamer fogalomtörténeti rekonstrukcióit – különösen a jelen összefüggésben minket elsősorban érdeklő *sensus communis*-fogalmat – megvilágítónak, meggyőzőnek, hitelesnek találjuk, akkor ez még egyáltalán nem jelenti azt, hogy e fogalmak történetét ne volna lehetséges másképp, más módon is meggyőzően, hitelesen rekonstruálni. A narratívák az esetek döntő többségében a jelenkor által feladott kérdésekre, problémákra keresnek választ, s ezen utóbbiért a múlthoz fordulnak vissza: a jelenkor ilyen szempontból megelőzi a múltat. A változó jelenkor szempontjai határozzák meg, mit és hogyan észlel a történetíró a múltban, s a változó jelen függvényében változik a múlt is. A szellemtudományok Gadamer általi (ahogy neveztük) „humanista” megalapozásának motivációs hátterét például minden bizonnyal a tudományfogalomnak a természettudományokra való, a 19–20. században bekövetkezett szűkítése alkotja.

Ezeket a megfontolásokat előrebocsátva a következőkben megpróbálok a *sensus communis* szerteágazó, szinte áttekinthetetlenül gazdag történetében két alaptípust megkülönböztetni, amelyek végigkísérték e fogalom kétezres éves történetét.

Az egyik arra tesz kísérletet, hogy a filozófiát a *sensus communis*ra alapozza, annak közösségképző jellegére helyezve a hangsúlyt, ennek megfelelően ezen utóbbiról túlnyomórészt pozitív értelmezést fejt ki, a másik a filozófiát a *sensus communis* ellenében, a tőle való elhatárolódásban törekszik megalkotni, a *sensus communis*ról ilyenformán kritikai, negatív képet fest. Aligha tévedünk nagyot, ha megállapítjuk, hogy az utóbbinak a mai napig legjellemzőbb példáját a német idealizmus nyújtja – elsősorban (másként és másként) Hegel és Schelling, de ide sorolhatjuk a 20. században Heideggert is –, míg Gadamer értelmezése – amint az a fentiekből is kitűnhetett – a *sensus communis* közösségképző jellegét (ebben a tekintetben a brit filozófiára ill. a skót *common sense*-iskolára támaszkodva) pozitív értelemben taglalja. Gadamer ebben az összefüggésben hallgatólagosan szembekerül meseterével, Heideggerrel is, aki elsősorban a „das Man”-ra, a mindennapiságra és a (bukott, fecsegésbe merült) inautentikus nyilvánosságra vonatkozó elemzéseiben a hétköznapi józan ész kérlelhetetlen kritikusanak és ellenfelének mutatkozik. Aligha véletlen, hogy Gadamer – minden ide vonatkozó explicit kritika nélkül – nem veszi át Heidegger autentikus-inautentikus létre vonatkozó felfogását: hallgatása csendes elhatárolódásként fogható fel.

Rövid és elnagyolt vázlatunkhoz ezen a ponton is helyenvaló lesz néhány megszorító, pontosító megjegyzést fűznünk. Amikor ezt a két alaptípust meg-

különböztetjük, akkor egyrészt függőben hagyjuk azt a természetszerűen adódó kérdést, vajon nincsenek-e keverékformák, a két típus vajon a maga tisztaságában elkülöníthető-e egymástól (nyilván nem, példa lehet rá Kant vagy Husserl), s vajon ez a megközelítés és felosztás minden filozófiára nézve releváns- és gyümölcsöző-e (természetesen nem). Másrészt – s ez itt a fontosabb – kételyek fogalmazhatók meg aziránt a hallgatólagos feltevés iránt, hogy amikor a *sensus communis* különböző történeti alakzatait vesszük szemügyre, akkor a rekonstruált nézetek – azért vethetők egymással össze, mivel – ugyanarra az (egyazonos) dologra vonatkoznak. Más szóval fel lehet vetni, hogy nem csupán a tárgyra vonatkozó nézetek térnek el egymástól, hanem – részben épp ezáltal – maga a tárgy sem azonos: a dolognak az azonossága sincs biztosítva. Ha az eltérő nézetek eltérő dolgokra vonatkoznak, akkor ez azzal az egyszerre hátrányos és előnyös következménnyel rendelkezik, hogy egyrészt – negatíve – az eltérő nézeteket illetően inkommenzurabilitás, összemérhetetlenség lép fel, az egyik nézet nem képes a másiknak ellentmondani, a másikat cáfolni, mivel egyszerűen nem ugyanarról beszélnek. A pozitív következmény ugyanez: két, látszólag egymásnak ellentmondó nézet közül mindkettő érvényben maradhat; egymásnak való ellentmondásuk csak látszólagos, hiszen a különböző, vagy ellentétes nézetek nem ugyanarra a dologra vonatkoznak, így egymást cáfolni sem tudják. Előnyös ez a nézet azért, mert a látszólagos nézeteltérést elsimítja, s mindkét nézet – részleges vagy teljes – igazságának elismerését lehetővé teszi. Hasonló ez a szemléletmód az antinómiatan Kantjának megközelítéséhez: a vagy-vagy helyébe vagy sem-sem, vagy – s esetünkre ez vonatkozik – is-is lép. (A világ véges-e vagy végtelen; megoldás: egyik sem; van-e szabadság, vagy mindent az okság ural; megoldás: is-is.)

A javasolt megoldás választása azért látszik célszerűnek, mert szakít egyrészt a filozófiatörténet – hermeneutikai szempontból rendkívül kétséges, Heidegger és Gadamer által többször megbírált – problémátörténeti megközelítésével – eszerint volna a *sensus communis* történetfeletti fogalma, s a hozzá képest eltérő nézetek ugyanarra az időtlen tárgyra, ugyanarra a problémára vonatkoznának – de másrészt és nem utolsósorban azért, mert mindkét fentebb vázolt típusban – mint mindjárt kitérek rá – található megszívlelendő megfontolások, és pedig nem csekélyebb kérdést illetően, mint hogy miként határozzuk meg a filozófiát s annak alapvető feladatát, minélfogva elkerülendő és elkerülhető volna a két nézet között megvont vagy-vagy.

Kezdjük a *sensus communis* fogalmát pozitív értelemben használó szerzőkkel. Ebből az alapállásból az a – talán explicite meg sem fogalmazott – meggyőződésem olvasható ki, mely szerint a filozófiának az a feladata, hogy lehetőleg hű képet fessen az (empirikus) valóságról, egy létező közösségről, az életről stb., hogy mint filozófia közérthető legyen, s az emberek (az állampolgárok) széles rétegeiben visszhangra s lehetőleg egyetértésre találjon. Ez a felfogás a filozófia önértelmezésének egyik legelterjedtebb formája: jellemző rá a mérsékelt hang-

nem, a „túl kevés” és a „túl sok” között a középút, az arisztotelészi *μεσότης* keresése. A *sensus communis*szal szembehelyezkedő, iránta kritikus filozófiák a filozófia önértelmezésének egy másik, nem kevésbé elterjedt és tiszteletre méltó formáját valósítják meg. Eszerint a filozófia elsődleges feladata az átörökített vallási, politikai nézetek kritikai felülvizsgálata, általában a hétköznapi, magától értetődőnek számító vélekedések megkérdőjelezése, kérdésessé tétele. A filozófus itt kivonja magát az általános elfogadottság, érthetőség követelménye alól: mint filozófus, az állampolgárok széles rétegeivel kész szembehelyezkedni, önmagának – az első típus „demokratikus” beállítottságával szemben – kivételes, megkülönböztetett társadalmi megítélést, szerepet – éppenséggel „vezető” szerepet – tulajdonít, s tart is rá igényt. Ez a típus, szemben a másik mérsékelt beállítottságával, hajlik a radikalitásra.¹⁹ A mértékadó kiindulópontok egyike itt – sőt vélhetően a legelső közöttük – Platón nevezetes tétele, mely egy egész rákövetkező tradíció alaphangját szabta meg. Eszerint addig nem szűnnek meg a bajok az államokban, a dolgok addig nem fognak igazán rendbe jönni vagy rendben menni, amíg a filozófusok nem lesznek királyok, vagy fordítva, a királyok filozófusok.²⁰

¹⁹ Gadamer mérsékelt pozíciója a heideggeri radikalitásról való kifejezett lemondásként érti önmagát. A fő mű 2. kiadása előszavának vége felé azt olvashatjuk: a filozófus „[b]ármennyire hivatott lehet is arra, hogy [...] radikális következtetéseket vonjon le, a próféta, a védnök, a prédikátor szerepe vagy akár a kioktató fellépés is rosszul áll neki. – Az emberek számára nemcsak arra van szükség, hogy tévedhetetlenül állást foglaljunk a *végső* kérdésekben, hanem arra is, hogy legyen érzékünk az itt és most tehető [*das Tunliche*], a lehetséges és a helyes iránt. Úgy gondolom, hogy aki filozófál, annak különösen tudatában kell lennie annak a feszültségnek, amely saját igénye és az őt környező valóság közt áll fenn. Ezért a hermeneutikai tudat, melyet fel kell ébreszteni, és ébren kell tartani, bevallja, hogy a tudomány korszakában volna valami fantomszerű és irreális filozófiai gondolat uralmi igényében.” (IM 17 sk., kiemelés F. M. I.) Az „itt és most tehető” [*das Tunliche*] Gadamer későbbi *phronészis*-elemzésének, a mérsékelt álláspont érvényre juttatásának kifejezése. Radikalitás és mérsékelés viszonyáról lásd Fehér 2002. *Függelék* 4–5. pont 32 sk., különösen a következő állításokat: „a radikalitás nem mindenkor és mindenütt feltétlenül érdem”, míg „a mérsékelés nem föltétlenül negatívum”. „Hogy a radikalitás nem mindenkor és mindenütt érdem, annak elismeréséből [viszont] nem szükségképpen következik az, hogy mindenkor és mindenütt nem-érdem (avagy hátrány)”.

²⁰ *Állam* 473d; 499c; 487e; 501e; VII. *levél* 326b; Hegel 1981. 342., 552. §. Néhány jellegzetes szöveghely: „Amíg a mai államokban nem lesz a királyság a filozófusoké, vagy a mostani úgynevezett királyok nem szoknak rá becsülettel és megfelelően a filozófiára, amíg nem esik egybe a politikai hatalom és a filozófia, [...] addig [...] nem szűnik meg az államok és az emberi nem nyomorúsága” (*Állam*, 473d). „[...] sem állam, sem alkotmány, sem egyén, addig nem válik tökéletessé, míg néhány [...] filozófust nem kényszerít a sors, hogy [...] gondját viselje az államnak, és ha az hívja őt, engedjen a hívásnak [...] vagy míg a mostani uralkodók és királyok fiait, vagy őket magukat [...] nem igázza le az igazi filozófia utáni igazi sóvárgás” (*Állam*, 499c). „[...] az államban addig nem szűnik meg a nyomorúság, amíg nem filozófusok vezetnek” (*Állam*, 487e). „[...] amíg a filozófusfajta nem lesz az állam vezére, addig nem csitul az államnak és polgárainak nyomorúsága [...]” (*Állam*, 501e; Jánosy István fordításai). „Az emberi nem [...] mindaddig nem fog kikerülni a nyomorúságból, amíg a helyesen és igazán filozófálóknak nemzetsége nem kerül uralomra, vagy amíg az államok vezetői [...] rá nem szánják

A vázolt két típus közül mai felfogásunk számára első megközelítésben nyilván a „demokratikus” áramlat a rokonszenvesebb, a helyzet azonban az, hogy mindkettőnek megvan a maga „bukásformája”, s nem utolsósorban ez (a negativitás) az, ami a másik választására motivál. Ha a „demokratikus” áramlat iránt rokonszenvet ébreszthet az emberi egyenlőség feltevése, a filozófus szerénysége, egy közösség javára való munkálkodás erőfeszítése, míg a másik oldalon taszíthat a köznéptől való elzárkózás többékevésbé arisztokratikusnak, elitistának ítélnélhető törekvése, a filozófiai tanok és nyelvezet ezoterikus – a józan ész számára nehezen hozzáférhető – jellege, akkor érdemes meggondolni azt is, hogy a mindennapi értelem által elfogadott vélekedések – pusztán azért, mert sokan fogadják el őket –, még nem biztos, hogy igazak is, nem pedig felületességek, közhelyek és előítéletek. A filozófiát ezért minden további nélkül az előbbivel azonosítani a fennálló (pozitivist) igazolására, sőt dicséretére, a hétköznapi tudathoz való – ellenszenves – törleszkedésére vezethet.²¹ A „kritikai” potenciált – amely kezdettől fogva a filozófia egyik fő hajtóereje volt, s amelyet jó volna talán megőriznie – túlnyomórészt éppenséggel az „arisztokratikus”, „elitista” áramlat képviseli. Ha úgy véljük, a filozófusnak példát kell szolgáltatnia avagy a jó példával *elől* kell járnia, akkor megint megkülönböztetjük a hétköznapi embertől, aki „kell”-t, *Sollent* nemigen ismer. És végül emlékeztetni lehet arra is, hogy a hétköznapi józan ész tanításai és világképe nem feltétlenül toleráns (létezik valami olyasmi is, mint agresszív provincializmus); aki nem ért vele egyet, azt sok esetben kizárja önmagából s üldözheti is. Szókratész példája itt sokatmondó: aki nem tiszteli a város isteneit, arról bizonyosan elmondható, hogy „kritikailag” áll szemben az elfogadott *sensus communisszal*. Hogy emiatt egyszersmind méregpoharat is kell itatni vele, az (a *sensus communis*ről vallott mai felfogásunk számára) korántsem magától értetődő. Számos egyéb példa is eszünkbe juthat: pl. Nathaniel Hawthorne *A skarlát betű* (*The Scarlet Letter*) című regénye, amely a házasságtörő kiközösítéséről, közösségből való kirekesztéséről szól. A közösségből való kirekesztés, üldözés kérdésében tehát, úgy tűnik, a *sensus communisszal* való azonosulás vagy szembenállás (rokonszenvezés vagy elutasítás) nemigen igazít el bennünket. Azt elvárni, hogy a kritikailag megbíráltak a bírálattal egyetértenek, nyilván naivitás. Akkor mondjon le a filozófia a bírálatról? Nem volna

magukat az igazi filozófiával való foglalkozásra” (*VII. levél*, 326b). Lásd Hegel összefoglalását in Hegel 1981. 342 (552. §.).

²¹ Ez a rokonszenvesen szerény álláspont emellett könnyen degradálódhat, s lehet belőle szűklátókörűség, korlátoltság és provincializmus. Ha az ember a művelődés során – miként Hegel utalt rá – egyúttal „megtanulja azt is, hogy a viselkedésnek és a cselekvésnek más és jobb módjai is vannak, s hogy az övé nem az egyetlen lehetséges mód” (Hegel 1970. 4. kötet, 259. 42. §), akkor nem marad foglya annak a provinciális szűklátókörűségnek (lásd ehhez Abbott 2007), mely egyoldalú módon saját szűk környezetének és tapasztalatának világába zárja. Nem marad foglya annak a vélekedésnek, hogy azt hiszi: annál, ahogy *ő* (vagy az *ő* közössége) látja a világot – másképp nem is lehet látni. Az igazság kérdésében, hangsúlyozza Hegel, nem helyénvaló a szerénység (lásd pl. Hegel 1979. I. kötet 56 sk. 19. §).

ez a filozófia megcsonkítása, elszürkítése? – A másik oldal „bukásformája” az önhitt önmagába zárkózás, a köznép, az egyszerű(nek nevezett) emberek lenézése, megvetése.²² Ha fentebb úgy fogalmaztunk, hogy a mindennapi értelem által elfogadott vélekedések – pusztán azért, mert sokan fogadják el őket – még nem biztos, hogy igazak is, akkor elmondható fordítva az is: hogy a mindennapi értelem által elvetett vélekedések – pusztán azért, mert elvetik őket –, még nem biztos, hogy hamisak is, nem biztos, hogy mind érthetetlen, ezoterikus zagyvaság. A filozófia sajátos jellegéhez – és hagyományos önjellemzéséhez – tartozik, hogy egy bizonyos vonatkozásban kordiagnózis: kor- és kultúrkritika. Nem hízeleg a tömegnek (itt helyénvaló lehet a „csőcselék” máskülönben kétséges kifejezése),²³ saját korát bírálja, nem pedig dicsőíti; a szofisztikával szemben nem

²² Lásd például Hegel–Schelling 2001. 18: „A filozófia természete szerint valami *ezoterikus*, magában véve nem a *csőcselék* számára készült, s nem is alkalmas arra, hogy a csőcselék számára fogyaszthatóan készítsük el; a filozófia csakis azáltal filozófia, hogy egyenesen ellentétes az értelemmel, de ennek következtében még inkább ellentétes az *egészséges emberi értelemmel* – ezen valamely emberi nem helyi és időbeli korlátozottságát értjük; ehhez viszonyítva a filozófia világa magában és magáért véve *fordított világ*” (kiemelés F. M. I.) = „Die Philosophie ist ihrer Natur nach etwas *Esoterisches*, für sich weder für den Pöbel gemacht noch einer Zubereitung für den Pöbel fähig; sie ist nur dadurch Philosophie, daß sie dem Verstande und damit noch mehr dem *gesunden Menschenverstande*, worunter man die lokale und temporäre Beschränktheit eines Geschlechts der Menschen versteht, gerade entgegengesetzt ist; im Verhältnis zu diesem ist an und für sich die Welt der Philosophie eine *verkehrte Welt*“ (Hegel, 1970. 2. kötet. 182. kiemelés F. M. I.). Babitscsal folytatott vitájában a fiatal Lukács egyetértően idézte Hegel eme megállapítását (lásd Lukács 1977. 573 sk.). – Megjegyzendő, hogy Hegelhez képest Kant sok fontos kérdésben eltérő nézeteket vall, a „csőcselékre” való negatív hivatkozás azonban megtalálható Kantnál is. Az erény, illetve az erkölcs területén – írta kritikái fő művében – „fölkötőbb kárhoztatandó az arra vonatkozó törvényeket, amint tennem *kell*, abból meríteni, [...] amit *ténylegesen* tesznek”. Egy „a legnagyobb emberi szabadságot tartalmazó alkotmány” továbbá úgyszintén „legalábbis szükséges eszme”, amelylyel kapcsolatban „nincs károsabb s filozófushoz méltatlanabb, mint az állítólagosan ellenkező tapasztalatra történő *csőcselékszerű* hivatkozás” (*A tiszta ész kritikája*, A316–319; kiemelés F. M. I.). E ponton mindenképp figyelemre méltó, hogy a különben teljességgel demokratikus érületű Kant a tapasztalatra való hivatkozást adott esetben nem csupán elveti, hanem egyenesen „csőcselékszerűnek” [*pöbelhafte*] minősíti. Lásd még pl. Kant 2005. 97. §, 259. „Még gonoszabb és ostobább dolog, ha valaki, akitől pedig elvárható volna az illemtudás, ahogy a csőcselék teszi, az orra alá dörgöli a nyomoréknak testi hibáját [...]” Vö. ugyancsak uo. 104. §. 275–276. „Népen (*populus*) az emberek egy tájon összesereglett *tömegét* értjük, amennyiben az valamiféle *egészet* alkot. Azt a tömeget avagy akár annak azt a részét, amelyik magát a közös eredet révén polgári egésszé egyesültként tartja számon, *nemzetnek* (*gens*) mondjuk; azt a részt ellenben, amelyik kibújik e törvények alól (a szóban forgó nép vad sokaságát), *csőcseléknek* (*vulgus*) hívjuk, törvénytelen egyesüléseket pedig *cimboraságnak* (*agere per turbas*); olyasfajta magatartásról árulkodik ez, amely megtiltja a csőcseléknek, hogy állampolgári kvalitással dicsekedjék.” (Kiemelések az eredetiben.) = „Unter dem Wort Volk [*populus*] versteht man die in einem Landtrich vereinigte Menge Menschen, in so fern sie ein Ganzes ausmacht. Diejenige Menge oder auch der Theil derselben, welcher sich durch gemeinschaftliche Abstammung für vereinigt zu einem bürgerlichen Ganzen erkennt, heißt Nation [*gens*]; der Theil, der sich von diesen Gesetzen ausnimmt (die wilde Menge in diesem Volk), heißt *Pöbel* [*vulgus*], dessen gesetzwidrige Vereinigung das *Rottiren* [*agere per turbas*] ist; ein Verhalten, welches ihn von der Qualität eines Staatsbürgers ausschließt.” (*Akademie Ausgabe*. 7. köt. 311.)

²³ Lásd az előző jegyzetet.

„megrendelésre” dolgozik, nem a fennálló apológiája, nem dörgölődik hozzá a tömeg nézeteihez, illetve az általánosan elfogadott nézetekhez. Ugyanakkor ez mit sem változtat azon, hogy vele együtt érvényben maradhat Gadamer idézett megállapítása is: a filozófusnak „rosszul áll a próféta, a védnök, a prédikátor szerepe vagy akár a kioktató fellépés is”.²⁴ Mind a *common sense* filozófusa, mind a *common sense*-t bíráló filozófia lehet rokon- vagy ellenszenves.

Fentebb utaltam rá, hogy a *sensus communis*ra vonatkozó nézetek nem csupán igen nagy mértékben különböznek egymástól, de az is kétséges, hogy az eltérő nézetek ugyanarra a dologra vonatkoznak-e. Anélkül, hogy itt mód volna ezt a témakört részletesebben tárgyalni, szeretnék egyszerűen felidézni néhány jellegzetes jelentéssdimenziót, amely a *sensus communis*t tárgyaló szerzők munkáiban feltűnik, és rövidebb-hosszabb tematizálásban részesül.

„A *sensus communis* gyökerei”, írja John D. Schaeffer,

a görög filozófiába nyúlnak vissza, ahol két különböző, de egymást kiegészítő jelentéssel bír. A *common sense* gyakran a platóni *doxa*-fogalom fordításaként jelenik meg, mint a hétköznapi embernek a többiekkel közös véleménye [*the common opinion of the ordinary man*]. A platóni filozófiában ez hallomásból származó tudást, illuzórikus tudást jelent, mely továtűnő érzéki benyomásokra épül. Ellentéte az *episztémé* [...] Egy második, technikaibb jelentés Arisztotelész *De animá*ájában jelenik meg, ahol a filozófus megpróbál számot adni arról, hogy az emberi érzékek hogyan viszonyulnak az individuális dolgokhoz, pl. a fehér tárgyakhoz, de az individuumokat továbbra is egy univerzálé alá szubszumálnak gondolja. A *De animá*ához írott kommentárjában Szent Tamás ezt a képességet *sensus communis*nak hívja [...] A rómaiak a *sensus communis* egy másik jelentését dolgozták ki, amely a római sztoicizmus tradíciójából emelkedett ki. [...] itt a terminus tulajdon iránti érzéket jelent, a közösség többiekkel osztott, de nyelviileg nem megfogalmazott közös szokásait, azt a módot, ahogy a közösség cselekszik mint közösség. Röviden a terminus konvencionális bölcsességet jelent, döntően etikai hangsúllyal. (Schaeffer 1990. 1 sk.)

Körvonalazódik itt a *sensus communis*. két, időnként egymással összefonódó, egymást kiegészítő, időnként egymással szemben álló jelentése: egyrészt, negatív, a Platón által jelzett (mai szemszögből nézve szakszerűtlen, tehát) illuzórikus tudás, másrészt, pozitív vagy semleges, a közös vagy közösségi érzéken alapuló tudás. A *sensus communis*, utal rá nyomtatékkal könyve legelején Schaeffer, „olyan terminus amely jóval többet jelent, mint angol fordítása, a *common sense*” [a term that means a great deal more than its English translation “common sense”]. S valóban: a *common sense* mint a szaktudással szembeállított mindennapi tudás, a fogalomnak csupán egyik – a gadameri felfogáshoz képest marginális – dimenzióját fejezi ki. Gadamertől mi sem áll távolabb, mint annak elismerése,

²⁴ Lásd fentebb a 19. jegyzetet.

hogy a *sensus communis* „illuzórikus tudás”, számára az utóbbi nagyon is érvényes tudás, csakhogy – éppúgy, mint a *phronészisz*, amely szintén egyik gyökerét alkotja –, „másfajta tudás”.²⁵ Másfajta, de semmiképpen sem alacsonyabb rendű, mint a teoretikus tudás.

III. SENSUS COMMUNIS ÉS COMMON SENSE

Fentebb szó esett róla, hogy a *sensus communis*ra vonatkozó nézetek nagymértékben eltérnek egymástól – a szó hangalakjának azonosságából nem következik jelentésének azonossága is –, így az is lehetséges, hogy nem ugyanarra a dolgra vonatkoznak. Ehhez most azt kell hozzátennünk, hogy vonatkozik ez nem kevésbé a *sensus communis* fordításaira is; az esetek egy jelentős részében aligha lehetne őket minden további nélkül *sensus communis*szal visszafordítani latinra. Idéztük Schaeffer azon megállapítását, mely szerint a *sensus communis* mást, éppenséggel „jóval többet jelent, mint angol fordítása, a *common sense*”;²⁶ utóbbi eszerint az előbbihez képest egyértelműsödést, de egyszersmind beszűkülést, elszegényedést, elszürkülést is jelent (a magyarban nincs igazán jó fordítás; mind a „közös érzék”, mind a „közérzék” elmosódott megjelölés, érzésem szerint mesterkélten, modorosan hat, talán elfogadottabb a „józan ész”, „józan okosság” ez viszont már valami mást jelent). A Gadamer által célba vett és a felejtés homályából kiragadott jelentésdimenzió az újkori filozófiában elhalványult, háttérbe szorult. Ennek megfelelően a „common sense” nagy mértékben elveszítette közösségképző jelentésdimenzióját. Nem utolsósorban Gadamer közvetlen vagy közvetett hatásának köszönhető, hogy a múlt század hatvanas éveitől kezdve az etikai gondolkodás visszafordult Arisztotelész gyakorlati filozófiájához, s kialakult a kommunitarianizmusnak nevezett irányzat, amely – összefoglalóan fogalmazva – az egyén helyett a közösségből indul ki, illetve az egyént elsősorban közösségi – közösség által meghatározott – lényként törekszik megragadni. A „common sense” terminus angolszász jelentése azután behatolt a német filozófiába, és nem lesz haszontalan, ha mai jelentését illetően éppenséggel egy német szerző rekonstrukcióját követjük. (A németben a *sensus communis* fordításai ingadoznak: „gemeiner Verstand”, „gesunder Verstand”, „gesunder

²⁵ Lásd fentebb a 15. jegyzetet.

²⁶ Lásd még például Donald Philipp Verene 1997. 140: „jól gondolkodni, jól beszélni és jól cselekedni döntő fontosságúak a polgári világ élete szempontjából” („Thinking well, speaking well, and acting well are crucial to the life of the civil word”). „A *sensus communis* ekkor azonban nem *józan ész*, ahogy azt az újkori gondolkodásban értik, hanem ‘*közösségi ész*’” („*Sensus communis*, then, is not *common sense* in the ordinary way it is taken in modern thought, but ‘*communal sense*’”). (Kiemelés F. M. I.) Az első idézet alátámaszthatja azt, amit fentebb a tudni = lenni azonosságnak nevezünk (lásd fentebb a 13. jegyzetet). A második idézet azt mutatja, hogy a *common sense* elveszítette közösségi jellegét, ezért van szükség egy másik fordításra, ami itt éppenséggel a ‘*communal sense*’.

Menschenverstand”, „gemeinschaftlicher Verstand”, „gemeiner Menschenverstand”, „gemeine Vernunft”, „Gemeinsinn”, „allgemeine Menschenvernunft”).²⁷

A józan ész, először is, könnyen használható, írja Robert Nehring. Egy magasan kvalifikált szakértő értelemhez képest használata nem igényel nagy erőfeszítést. A józan emberi ész felfog és ítélkezik anélkül, hogy saját eljárás módját és megítélési kritériumait reflexiónak vetné alá. Innen van az, hogy ítéleteit tisztán racionálisan nem is tudja megindokolni. A józan emberi ész gyorsan ítél. Hogy mi felel meg neki, az rögtön megmutatkozik. Ezzel az ad hoc eljárással jár együtt a döntés feletti öröm, mely arra predesztinálja, hogy az első meglátásai alapján ítéljen. Mint vezető előzetes megértés, sok területen rendkívül hasznos. – A józan emberi ész nagyrészt alkalmatlan mélyebb reflexióra és absztrakt gondolkodásra. Ezért állítják szembe vele a magasabb értelmet, a kiművelt koponyát. Ítéleteiben mindig biztos, bizonyossága pedig nem teoretikus magyarázatokon és pláne nem tudományos bizonyítékokon nyugszik. Rendszeres gondolkodás és szigorú módszer idegenek tőle. A józan emberi ész kevésbé ügyel a pontosságra; szemmértékre, és durva áttekintés alapján ítél. Ítéletei valószínűség, elképzelhetőség és szemléletesség révén győznek meg. – A józan emberi ész, másodsorban, tapasztalati értelem. Számára az élettapasztalat középponti mérce – elsősorban saját tapasztalata, de másokét is figyelembe veszi. Hogy valami igaz vagy hamis, megfelelő vagy nem megfelelő, a világ- és emberismeret ezen perspektívájából ítéli meg. Mindent elutasít, ami tapasztalatainak ellentmond, mindent, ami ezoterikus, excentrikus, spekulatív vagy misztikus. A józan emberi ész a gyakorlati tapasztalat példái felé orientálódik. Képszerű gondolkodásra van szüksége, konkrét helyzetekre. A centrifugális erő létét csak akkor fogadja el, ha a körhinta tapasztalata megerősíti. Ítéletei ebből kifolyólag szemléletes, szemléltető példák. – A józan emberi ész a maga realitásérzéke alapján ítéli meg, hogy valami a valóságnak megfelel-e vagy nem. A józan emberi ész – érzék a pragmatikus iránt. Birodalmát a mindennapi élet gyakorlati kérdései töltik ki. Mint hétköznapi értelem, nem csupán tökéletesen elegendő a normális élet követelményei számára, de egyenesen ezen utóbbiak számára teremtett. A Miért vagy a Hogyan nem érdekli, csak a valamire-valóság. A józan emberi ész, harmadszor, „Jedermannsverstand”. Egyrészt mindenki rendelkezik vele, ő pedig másrészt mindenki ítéletét figyelembe veszi. A józan emberi ész nem utolsósorban azt visszhangozza, ami az általánosan elfogadott nézet. Az önálló gondolkodás idegen tőle, jogosulatlan előítéletek elsajátítására is hajlik.

Ebben a leírásban a kritikai hangnem dominál, az a mód, ahogyan a tudományok által meghatározott világkép a józan észhez viszonyul. S Nehring valóban azt írja, hogy a józan emberi ész diszkreditálásához a tudományok nagymértékben járultak hozzá (uo. 29). Egészében véve, véli, a fogalomtörténetben filozófia

²⁷ A következő rekonstrukció jelentős részben – de nem teljes egészében – Robert Nehring diskussziójára támaszkodik (Nehring 2010. 23 skk.).

és józan ész viszonyát az egymástól való idegenkedés, a kölcsönös bizalmatlanság és ellenszenv határozta meg.²⁸ Ehhez annyit tehetünk hozzá, hogy a hétköznapi józan ész filozófiai igazolása gyakran olyan fogalmi eszközökkel történik, melyek éppen hogy a hétköznapi józan észtól igen távol esnek. Heidegger első világháború utáni fordulata például – a tudományok teoretikusnak nevezett beállítottságával szembefordulva – a tényleges, hétköznapi élet szemléletmódját és nyelvezetét törekszik érvényre juttatni, ez a törekvés azonban olyan nyelvezettel megy végbe, amely minden, csak nem közérthető. Ugyanakkor a hétköznapi józan ész filozófiai – mint filozófiai – érvekkel és ellenérvekkel dolgoznak, ezeket pedig a hétköznapi józan ész az esetek jelentős részében nemigen tudja követni.

A hétköznapi józan ész tehát más és más lesz aszerint, hogy honnan vetünk pillantást rá: az egyszerű emberhez szóló, az ő észjárását és világhoz való viszonyát kifejező rokonszenves nézetrendszer vagy önmagába zárkózó, a tudománnyal, a (tudományos) haladással szembenálló, megcsontosodott, elmaradott előítéletek ellenszenves halmaza. A különböző jelentéssíkok nemcsak eltérnek egymástól, de gyakran egymásnak ellent is mondanak (Nehring, 14). A *common sense*, írja Nehring, egyesek számára valamifajta tudást, mások számára képességet jelent. Egyszer kritikai ítélőképességéért dicsérik, másszor maradi, konzervatív instanciaként marasztalják el. „A fogalomtörténetben ténylegesen is ide-oda leng az inga nagyrabecsülés és lenézés között” (uo. 14).

Gadamer úgy vélte, hogy – amint arra még röviden kitérünk – a *sensus communis* fogalma Kantnál következményekkel terhesen elszegényedett, és végzetesen beszűkült, Nehring viszont úgy fogalmaz, miszerint a *common sense*-szet illetően a filozófia történetében „leginkább Kanttól lehet tanulni” (uo. 15),²⁹ s hogy

²⁸ „A józan emberi ész bizalmatlanul viseltetik a komplex teóriák iránt, melyeket nem tud követni, felfogni, s amelyek hétköznapi megértésének ellentmondanak. A tudomány ezzel szemben bizalmatlanul viseltetik a józan ész pontatlan, reflektálatlan és bizonyítatlan ítéletei iránt” (Nehring 2010. 29). Tegyük hozzá: persze a józan ész ítéletei csak az (újkori) tudomány látószögéből szemlélve „pontatlanok, reflektálatlanok és bizonyítatlanok”; önmaguk számára teljes mértékben elégségesek, olyanok, amelyek nem szorulnak bizonyításra. „A tudomány abban tényleg rokon a vakbuzgóval – írja Gadamer –, hogy miután állandóan bizonyítékokat követel, éppoly intoleráns, mint ő” (Gadamer 1976. 47). Lásd még GW 2. 45; lásd ugyancsak alább Gadamer Oetingerre való hivatkozását.

²⁹ Ezzel Gadamer aligha értene egyet. Gadamer Kant-értelmezését ugyanakkor az irodalom egy része vitatja. Edward Eugene Kleist például úgy fogalmaz, hogy „a *humanitas* római és reneszánsz eszményének irodalmi és politikai jelentősége Kant *sensus communis*-fogalmában jelen van, s ez Kant esztétikáját a humanista tradíció kereteibe illeszti” (Kleist 2000. 4). Lásd még uo. 126: „Gadamer [...] úgy véli, hogy a művészet etikai dimenzióját Kant nem juttatta szóhoz, és a *sensus communis* eszméjét legyengítette azáltal, hogy a közösség és a tradíció etikai erejétől nem vett tudomást [...]”. Gadamer mármost nem vitatja, hogy a művészetnek (pl. Kantnál) lehet etikai dimenziója; amit Kantnál kritikailag szóvá tesz, az nem a *sensus communis* eszméjének a teljes távolléte, hanem az esztétikára való korlátozása. Gadamer azt írja, hogy Németországban »nem vették át a 'sensus communis' politikai tartalmát« (IM 42). Ehhez az esztétikának semmi köze. Ami ott ment végbe, azt Gadamer ezért »tartalmi kiüresedésnek« és »intellektualizálásnak« nevezi (IM 44.): „mindannak a jelentőségéből, amit érzéki ítélőké-

„Kant tévesen még mindig ezen képesség elkeseredett ellenfelének számít. S valóban igaz”, teszi hozzá, „hogyan Kant igen polémikusan nyilatkozott meg a *common sense*-nek a tudományokban való használata ellen” (uo. 16).

Ez azonban a következőképpen magyarázható. Kant, úgy is mondhatjuk, az „iskola” érdekeivel nem azonosította ugyan a filozófiát – mint utaltunk rá, az „in sensu scholastico” mellé újra és újra oda állította a világpolgári értelemben, „in sensu cosmopolitico” vett filozófiát –, de a konszenzus, a „polgári” megegyezés iránti hajlandóságától, előszeretettől vezetve igyekezett (egyszersmind mint tudós, egyetemi tanár és kötelelességtudó állampolgár) a tudományok érdekeit, az „iskola” érdekeit is maximálisan képviselni és érvényre juttatni. A *tiszta ész kritikájában* egy jól meghatározott értelemben kiáll a dogmatizmus, pontosabban a tudomány „dogmatikai eljárás módja” mellett (lásd TÉK BXXXV), s a tudománytól nem követeli meg a közérthetőséget, sőt óvja tőle.³⁰

pességnek lehetne nevezni, Kantnál nem marad más, mint az esztétikai ízlésítélet. Itt igazi közös érzékről van szó.” (IM 47.)

³⁰ A „népszerű” kifejtés ellen lásd pl. Kant, 1999. 14 sk., TÉK A XVIII; B XXXVI. Utóbbi helyen azt írja Kant: a *Kritikát* „szükségképpen dogmatikailag és a legnagyobb mértékben rendszeresen, tehát *tudós módon (nem népszerűen)* kell kifejteni [...]” (kiemelés F. M. I.). Kant teljes mértékben elfogadhatónak és természetesnek találja, hogy kritikai fő műve „semmiképpen nem számíthat népszerűsége” (uo. A XVIII), s a népszerűséget másutt is száműzni kívánja a tudományból. Közlebből szemügre véve azonban, Kant nem a tudomány „népszerű kifejtése” ellen lép fel, hanem a tudományos (értsd: nem közérthető, nem népszerű) kifejtés érdekeit védi. Lásd TÉK B XXXIV: a kritika „hasznot hajt, ha maga a közönség nem tud is erről a hasznról; hiszen *a kritika soha sem válhat népszerűvé*, de nem is szükséges azzá válnia, mert [...] a hasznos igazságok mellett szóló, kifinomult érvek nem férnek a nép fejébe [...]” (kiemelés F. M. I.). Kant ugyanakkor egyidejűleg bírálja „az iskolák nevetséges despotizmusát” is (uo. B XXXV). Lásd még Kant 1996. 460: „Könyvem nem akar népszerű lenni” (uo. 491). „Az írás egy szöveghelyének, vagy valamely bibliai szólásnak célirányos és mind hitoktatói, mind hitszónoki előadásban követendő értelmezése *épületes* értelmezés kell, hogy legyen, és *népszerű* is, azaz a nép körében használatos fogalmakhoz kell idomulnia, nem pedig a tudományosság kívánalmaihoz.” (Kiemelés F. M. I.) Lásd még TÉK B 500, ahol témánk szemontjából figyelemre méltó, hogy egymás után négyes rendkívül kritikus és elmarasztaló hangnemet üt meg a „közönséges értelemmel” [*der gemeine Verstand*] szemben. Összefoglalóan talán elmondható, hogy hasonlóan a kritikai fő mű önértelmezéséhez, mely szerint a feladat egy „ítélőszék” felállítása, mely az ész „jogos igényeit megerősíti”, míg az „az alaptalan igényeket [...] elveti”, melynek feladata tehát a jogos igények megerősítése és a jogosulatlan igények, a jogbitorlások, jogosulatlan határátlépések kiküszöbölése (lásd TÉK A XII), a „tudományos” versus „népszerű” kifejtés kanti tárgyalása is éppannyira mindkettőnek igazságot kíván szolgáltatni azáltal, hogy – a jogi metaforikánál maradvány – felségterületüket kiméri, s egymástól kölcsönösen elhatárolja. Eszerint a „tudományos kifejtés” teljesen helyénvaló a maga területén, a tudományban, de jogosulatlanságot követ el, ha átlépi a maga határait, és ki akarja szorítani a „népszerű”, közérthető kifejtést, mely utóbbinak úgyszólván megvan – teljesen jogosultan – a maga felségterülete. Fordítva a „népszerű” kifejtés a maga felségterületén jogos igényekkel lép fel, s csak akkor lépi át jogosulatlanul a maga határait, ha a „tudományos” kifejtés jogosultságát vitatni próbálja, létjogosultságát elvitatja, kétségbe vonja. Más szóval a filozófia fogalmához tartozik, hogy egyszerre és egyenlő súllyal tudomány is és annál több is, egyszerre szól a tudósokhoz és a hétköznapi emberhez; egyszerre filozófia „in sensu scholastico”, s filozófia „in sensu cosmopolitico”. Kant kétfrontos harcot vív egyrészt az önmagukba zárkózó („tudományos”) filozófiák dolyfélével, a köznéppel lebecsülésével, másrészt

IV. *SENSUS COMMUNIS*, HUMANIZMUS, RETORIKA

A *sensus communis* gadameri tárgyalásának egyik visszatérő motívuma a humanista tradícióba ágyazottság mellett a skolasztikus tudástól való kritikai elhatárolódás, továbbá – vele szoros összefüggésben – a retorika – emberi közösségeken belül játszott – szerepének a teoretikus tudással szembeállított hangsúlyos ecsetelése. Gadamer szemszögéből igen lényeges, hogy retorika és hermeneutika között számos párhuzam állapítható meg. Ezek egyike³¹ az, hogy Arisztotelésszel szólva a holdfeletti világ állandóságával, az ottani tárgyak szükségszerűségével és változhatatlanságával szemben, mindkettő a holdalatti, azaz emberi világ változékony dolgaira vonatkozik; azokra a dolgokra, amelyeknek az igazságigénye és igazságjellege a szükségszerűvel szemben eleve a valószínűre, a hihetőre és hitelesre támaszkodik, s kezdettől fogva aköré szerveződik. Mindkettő kontextus- és korfüggő. Az egyoldalúan módszerorientált és kizárólagosságra törekvő tudományos szemléssel szemben mindkettő a közösségi-emberi világ, emberi praxis és a rá vonatkozó, az ember számára hozzáférhető tudás jogait próbálja védelmezni.³² A humanizmus korában, írja Gadamer, „a klasszikus nyelv feltámasztása a retorika új megbecsülését hozta magával. Az »iskola«, vagyis a skolasztikus tudomány ellen irányult, s az emberi bölcsesség olyan eszméjét szolgálta, melyet az »iskolában«, nem értek el [...]”.³³ Kicsit később Vico-ra hivatkozva Gadamer ismét kiemeli: a nápolyi gondolkodónak „a *sensus communis*-ra való hivatkozása [...] az iskolai tudós és a bölcs ellentétére támaszkodik [...]”.³⁴ Viconál azonban „már nem az »iskolával« szembeni ellentétről, hanem a modern tudománnyal szembeni sajátos ellentétről” van szó (IM 38). Vico mindazonáltal „az újkor kritikai tudományának nem az erényeit vitatja, hanem csak határai közé utasítja” (IM 38). – Vico, hangzik egy másik helyen, „a *sensus communis* régi római fogalmához nyúl vissza”, és ebben, „a *sensus communis* római fogalmában is érezhető egy kritikai hangsúly, mely a filozófia elméleti spekulációja ellen irányul [...]” (IM 39).

a tudományt nem kevésbé megvetően lebecsülő populáris filozófiával. Általában véve, Kant idegenkedik az olyan, hegemonnak nevezhető, maguknak kizárólagosságot követelő törekvésektől, amelyek az alternatív nézetekkel nem kiegyezni, velük nem megegyezni, hanem őket kiszorítani igyekeznek. A *sensus communis* Kant számára ennek megfelelően nemcsak „közös ész”, hanem „közönséges ész” is (lásd *Az ítélőerő kritikája* 40. §).

³¹ Részletesebben tárgyaltam ezt a kérdéskört egy korábbi tanulmányomban; lásd Fehér 2003.

³² Vö. Jean Grondin 2001. 19.

³³ IM 36.

³⁴ IM 37. „Ez az ellentét”, folytatódik az idézet, „legelőször a cinikusok Szókratész-képében formálódott meg, tárgyi alapja pedig a *szophia* és a *phronészisz* fogalmi ellentéte, melyet elsőként Arisztotelész dolgozott ki, s a peripatetikus iskola a teoretikus életeszemlése kritikájává fejlesztett tovább, a hellenizmus korában pedig a bölcsről alkotott kép egyik meghatározója, különösen miután a görög képzéseszmény összeolvadt Róma politikai vezető rétegének az öntudatával” (uo. 37).

Innen szemlélve – a humanizmus ilyesfajta előzetes megértése alapján – értethetővé válik, miért kapnak kiemelt hangsúlyt Gadamer fogalomtörténeti ábrázolásaiban olyan fogalmak, mint „*sensus communis*”, „ítélőerő”, „ízlés”. Ezek a fogalmak elsődlegesen közösségi létformákat írnak le vagy írnak körül; nem annyira valamifajta tanítást, doktrínát vagy elméletet jelölnek, mint inkább azt a módot ábrázolják, ahogy valamely közösség – melynek egyénei alkalmasint különféle, egymástól eltérő filozófiai vagy vallási tanokat vagy világszemléletet vallanak – a maga életét alakítja.

A *sensus communis*, írja összefoglalóan Gadamer, „Vico számára” – de nyilván nem kevésbé Gadamer számára is – „a helyes és a közjó iránti érzék, mely minden emberben eleven, sőt mi több, olyan érzék, melyet az élet közössége révén szerzünk, az élet rendjei és céljai határozzák meg” (IM 39; kiemelés F. M. I.). „[...] a *sensus communis* itt nyilvánvalóan nemcsak azt az általános képességet jelenti, mely minden emberben megvan, hanem egyúttal azt az érzéket is, mely közösséget létesít [*Sinn, der Gemeinsamkeit stifet*]” (IM 38). A *common sense*-ben vagy a *bons sens*-ban morális motívum rejlik, s ez elválasztja őket „a józan emberi értelem” (*gesunder Menschenverstand*) fogalmától. A morális motívum mindazonáltal nem tudatos, a morális és esztétikai megítélések nem az észnek engedelmesskednek, hanem a „sentiment” jellegével bírnak, s „reflexió nélküli judiciumnak” (*iudicium ohne Reflexion*) lehet nevezni őket.³⁵ A *sensus communis*, innen szemlélve, teljesen átfogó, felöleli az emberi-közösségi lét majd minden dimenzióját. Ebben az értelemben, Donald Phillip Verene-nel egyetértve, megállapítható: „A humanista vezérfogalmak köréből egyedülálló módon kiemelkedik a *sensus communis*”.³⁶

Gadamer fő művében tehát számos pozitív utalás történik a retorikai tradícióra, s a hermeneutika és retorika között fennálló tematikai közösség is szembezőkő.³⁷ Elég csak arra hivatkozni, hogy a mű a humanista vezérfogalmakból indul ki, melyek valamely retorikai nézőpont számára is középponti jelentősé-

³⁵ GW 1. 36 = IM 45. A „reflexió nélküli judicium” fogalma már megtalálható Vicónál: „Az emberi szabad akaratot, amely természetéből folyólag nagyon bizonytalan, megerősíti és meghatározza a józan emberi ész [il senso comune], amellyel az emberek a szükségletekkel és érdekekkel kapcsolatban élnek [...] A józan ész [il senso comune] reflexió nélküli ítélkezés, amely egy egész rendnek, egy egész nemzetnek vagy az egész emberi nemnek közös sajátja.” (Vico 1979. 186.) „L’umano arbitrio, di sua natura incertissimo, egli si accerta e determina col senso comune degli uomini d’intorno alle umane necessità o utilità, che son i due fonti del diritto naturale delle genti. Il senso comune è un giudizio senz’alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il gener umano.” (Vico 1959. 84; kiemelés F. M. I.)

³⁶ Donald Philipp Verene 1997. 137. („Among the guiding concepts within the *humaniora* Gadamer very prominently singles out *sensus communis*.”)

³⁷ Maga Gadamer is utal egy helyen „retorika [...] és hermeneutika összetartozására”, és Schleiermacherre hivatkozik [*Zusammengehörigkeit von Rhetorik... und Hermeneutik*] GW 1. 192 = IM 143 sk. Ebben az értelemben beszél azután kötőjelesen „hermeneutikai-retorikai tradícióról” (GW 1. 193 = IM 144), „hermeneutikai-retorikai alapszabályról” (GW 1. 221 = IM 161) stb.

gúek: nemcsak igazak, de meggyőzőek is szeretnének lenni. Hogy meggyőzzük, ismernünk kell a hallgatóságot, a beszédnek ilyenformán meghatározott szituációja van, szituációfüggőség jellemzi.

„A *sensus communis* a polgári-erkölcsi lét egyik mozzanata”, írja Gadamer, mely adott esetben „a metafizikával való polemikus szembefordulást”³⁸ jelent – itt a közösségképző mozzanat mellett ismét feltűnik a skolasztikával, a teoretikus tudással, a metafizikával való szembehelyezkedés motívuma. A *sensus communis* Shaftesburynél „szociális erény”, hangsúlyozza (Shaftesbury idézett kifejezései: „love of the community or society, natural affection, humanity, obligingness”),³⁹ s egyetértően említi, hogy „a humanitásba a finom viselkedést is beleértették, az olyan ember viselkedését, aki érti a tréfát, és tréfálkozik, mert biztos benne, hogy a szemben állóval mélyebb szolidaritás kapcsolja össze”.⁴⁰ A szolidaritás gondolata ugyancsak jellemző, s később újra megjelenik a közösségi érzéssel összefüggésben, amennyiben ez utóbbi épp annyi, mint „erkölcsi-polgári szolidaritás”.⁴¹

Gadamer mögött azonban majdnem minden esetben föllelhető valahol Heidegger, s így van ez a retorika esetében is. A tanítvány itt is továbbvitt valamit, amit a tanítótól tanult. Gadamer műveinek megjelenése több évtizeddel megelőzte Heidegger szövegeinek hozzáférhetővé válását, akinek az arisztotelészi *Retorikáról* 1924 nyári szemeszterében tartott nagy ívű egyetemi előadása az összkiadás keretén belül csak 2002-ben látott napvilágot. Gadamer azonban megbízható hírnöknek, s ebben az értelemben hűségese hermeneutának bizonyult: Heidegger gondolati útjáról szóló beszámolóiban nem mulasztotta el, hogy e vonatkozásra is kitérjen.

Heidegger fölöttébb új és szokatlan hozzáférést talált Arisztotelészhez, írja visszapillantva Gadamer. Úgyszólván alulról, a tényleges élet felől közelített. Első előadásai nem Arisztotelész *Metafizikáját* vagy *Fizikáját* tárgyalták, hanem a *Retorikát*. Ezekben az arisztotelészi előadásokban minden igazi retorika valamely fő aspektusáról volt szó, amit elsőként Platón vázolt a *Phaidroszban*, ti. arról, hogy a hallgatót ahhoz, hogy meggyőzzük, ismernünk kell. Arisztotelész

³⁸ IM 46.

³⁹ Shaftesbury 2001. 66; magyarul: „a kifejezés [...] a közösség vagy a társadalom szeretetét, természetes vonzalmat, emberséget, szolgálatkészséget jelent” (Shaftesbury 2008. 45). A szöveg, melyet Gadamer már nem idéz, így folytatódik: „or that sort of Civility which rises from a just Sense of the common Rights of Mankind, and the natural Equality there is among those of the same Species” (Shaftesbury 2001. 66); „azaz a kifinomultságnak [civility] azt a fajtáját, amely az emberiség közös jogainak, s az ugyanazon fajon belül az egyének természetes egyenlőségének helyes felfogásából ered” (Shaftesbury 2008. 45). Kicsit később pedig ezt írja: „A publick Spirit can come only from a social Feeling or Sense of Partnership with human Kind” (Shaftesbury 2001. 67). „Közösségi szellem csak társasági érzésből, azaz az emberi nemhez kötő társiaság [Partnership] érzéséből fakadhat” (Shaftesbury 2008. 46). A társiaság (*Partnership*) megjelölés akár Gadamernél is szerepelhetne.

⁴⁰ IM 40 sk.

⁴¹ IM 46.

Retorikája Heidegger számára a filozófiai antropológiába való bevezetéssé vált. A Retorika második könyvében különösen az affektusokról, a *pathé*ről szóló fejtegetések vonták magukra Heidegger figyelmét. Ezek az affektusok jelzik a hallgató hajlandóságát aziránt, vagy ellenállását azzal szemben, amiről a szónok beszél. Ezen arisztotelészi mintaképre való tekintettel, melyet saját eleven élettapasztalatával egészített ki, nyert Heidegger bepillantást abba, amit a *Lét és idő*-ben majd „Befindlichkeiten”-nak nevezett.⁴²

Heidegger fő művében, a *Lét és idő*-ben erre vonatkozóan valóban található néhány fölöttébb szűkszavú utalás. A „Befindlichkeiten”-ről szóló 29. §-ban Heidegger megjegyzi: „Arisztotelész a *pathé*-t *Retorikája* második könyvében tárgyalja. E művet – a retorika fogalmának valamilyen »szaktárgyra« való hagyományos orientálásával szemben – az egymássalét hétköznapiságának első rendszeres hermeneutikájaként kell felfognunk.” (LI 167.)⁴³ Ez a szűkszavú, ám beszédes megjegyzés, túl azon, hogy retorikát és hermeneutikát szorosan összekapcsolja, a retorikát kiemelt helyzetbe hozza: az „egymássalét hétköznapiságának” leírásaként a Heidegger által fundamentálonológiai szerepet játszó egzisztenciális analitikának a középponti részévé válik.

E fölöttébb szűkszavú utalást a 2002-ben megjelent előadásszöveg alapján most sokkal szélesebb szövegbázison van alkalmunk tanulmányozni. Heidegger azt a provokatív tézist állítja föl – s ez egyúttal a fő mű idézett utalását is

⁴² GW 3. 399. „Es war in der Tat ein neuer, ungewöhnlicher Zugang, den Heidegger zu Aristoteles fand. Er ging sozusagen von unten her, vom faktischen Leben heraus, an ihn heran. Seine ersten Vorlesungen behandelten nicht die Metaphysik oder die Physik des Aristoteles, sondern die Rhetorik. In diesen aristotelischen Vorlesungen ging es vor allem um einen der Aspekte aller echten Rhetorik, wie er von Plato zuerst im ‘Phaidros’ skizziert worden ist, nämlich darum, daß man den Hörer, um ihn überzeugen zu können, kennen muß. Die aristotelische Rhetorik wurde für Heidegger zur Einführung in die philosophische Anthropologie. Im zweiten Buch der aristotelischen Rhetorik fand Heidegger im besonderen die Lehre von den Affekten, von den *Pathe*, den Bereitschaften und den Widerständen, die der Hörer dem Redner gegenüber empfindet. Im Blick auf dieses aristotelische Denk-Vorbild und von seinen eigenen lebendigen Erfahrungen erfüllt, gewann Heidegger Einblick in die Bedeutung der ‘Befindlichkeit’.” (Kiem. F. M. I.) = „Heidegger valóban új, szokatlan hozzáférést talált Arisztotelészhez. Úgyszólván alulról, a tényleges élet felől közelített hozzá. Első előadásai nem Arisztotelész *Metafizikáját* vagy *Fizikáját* tárgyalták, hanem a *Retorikát*. Ezekben az arisztotelészi előadásokban minden igazi retorika egyik aspektusáról volt szó, ahogy azt először Platón a *Phaidroszban* felvázolta, nevezetesen arról, miszerint ahhoz, hogy a hallgatót meg tudjuk győzni, ismernünk kell. Az arisztotelészi *Retorika* Heidegger számára a filozófiai antropológiába való bevezetés funkcióját vette át. Az arisztotelészi *Retorika* második könyvében találta Heidegger különösen az affektusokról, a *pathé*ről, a készségekről és az ellenállásokról szóló tanítást – a készségekről és az ellenállásokról, amelyeket a hallgató a szónokkal szemben érez. Ezen arisztotelészi gondolati mintaképre való tekintettel, kiegészítve saját eleven élettapasztalataival, nyert Heidegger bepillantást a ‘Befindlichkeit’ jelentőségére.”

⁴³ SZ 29. §. 138; „Aristoteles untersucht die *pathe* im zweiten Buch seiner ‘Rhetorik’. Diese muß – entgegen der traditionellen Orientierung des Begriffes der Rhetorik an so etwas wie einem ‘Lehrfach’ – als die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins aufgefaßt werden.”

megvilágíthatja –, mely szerint a retorikát illető szokásos szemléletmód, a retorika hagyományos diszciplináris besorolása az arisztotelészi *Retorika* megértését nemhogy nem segíti, de annak éppenséggel akadályát képezi. A retorikát illető zavar, véli Heidegger, már az arisztotelészi *Retorika* sajtó alá rendezésekor megmutatkozott. Arisztotelész műveinek Bekker-féle berlini akadémiái kiadásában (egy olyan korban, ti. az 1830-as években, amikor a retorika iránti megértés és megbecsülés úgyszólván a mélyponton volt) a *Retorikát* az egész kiadás végére tették. Nem tudták hová helyezni, így hát a végére vele! A tökéletes tehetetlenség ékes bizonyítéka!⁴⁴ A tradíció rég elvesztette megértését a retorika iránt, ez utóbbi már a hellenizmusban és a korai középkorban pusztai iskolai diszciplinává süllyedt. A retorika eredeti értelme rég feledésbe merült. A retorika ezzel szemben, fogalmaz Heidegger, „nem más, mint az a diszciplína, melyben az emberi ittlét önértelmezése kifejezetten végbemegy. A retorika nem más, mint a konkrét emberi ittlét értelmezése, magának az ittlétnek a hermeneutikája.”⁴⁵ Retorika és hermeneutika között adódik akkor egy újabb összefüggés. Ennek értelmében pedig az egymással való hétköznapi beszélés világa az, amely elsősorban és mindenekelőtt az ember világban való létének értelmezését végbeviszi. Heideggerhez kapcsolódva, Heideggert értelmezve írja azután Gadamer: az arisztotelészi retorika „inkább a beszéd által meghatározott emberi élet filozófiája, mint a beszédművészet valamely technikája”.⁴⁶ S Habermasszal folytatott vitájában is hangsúlyozta: „Megcsonkítjuk a retorika értelmét, ha pusztán technikának, sőt csupán a társadalmi manipuláció eszközünek tekintjük. Valójában minden értelmes viselkedés egyik lényegi oldala.” (IM 381.)⁴⁷

V. *SENSUS COMMUNIS*, OETINGER, KANT – A NÉMET FILOZÓFIAI TRADÍCIÓ ÖNKRITIKÁJA?

Fentebb más összefüggésben szó esett róla, hogy Gadamer szerint a *sensus communis* fogalma Kantnál következményekkel terhesen elszegényedett, és végzetesen beszűkült.⁴⁸ Utaltunk arra is, hogy az irodalom egy része ezt a Kant-interpretációt vitatja.⁴⁹ Fontos azonban látnunk, hogy Gadamernek ezek a Kantot és német filozófiai tradíciót illető szórványos, kis számú és jobban nem elmélyített kritikai megjegyzései a német filozófiai tradíció önkritikájává állnak össze, an-

⁴⁴ Heidegger GA 18. 109 sk.

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ Gadamer GW 2. 305.

⁴⁷ Ezt a gondolatot Gadamer nagy erővel hangsúlyozta Riccardo Dottorival folytatott beszélgetésében is, és felállította a tézist: „az etika teljes egészében retorika” (lásd Gadamer 2002, 59 skk.). „A retorikát csak negatívum lehet meghatározni, mint a meggyőzés művészetét anélkül, hogy bármit is be tudnánk bizonyítani” (uo. 61).

⁴⁸ Lásd a 29. jegyzetet megelőző szövegrészt.

⁴⁹ Lásd a 29. jegyzetet.

nak is tekinthetők (vagy egyenesen tekintendők), s ebben a vonatkozásban filozófiai hermeneutikájának egy olyan – az értelmezők által kevésbé regisztrált – rétegét alkotják, melyet *társadalomkritikaként* jellemezhetünk.

Gadamer sajnálkozását fejezi ki amiatt, hogy „a 18. század [német] iskolai metafizikája és populárfilozófiája, bármennyire igyekezett is tanulni a felvilágosodás vezető országaitól, Angliától és Franciaországtól”, a „sensus communis” fogalmának „politikai tartalmát” mégsem vette át, s hogy e fogalmat ily módon „depolitizálták” (IM 42). Ennek részletezése után a következő bekezdés első mondata így nyit: „Van azonban egy jellemző kivétel: a *pietizmus*”, majd ezt követik a sváb pietistára, Friedrich Christoph Oetingerre vonatkozó utalások. Oetinger – csakúgy, mint Shaftesbury – számára lényeges volt – hangzik Gadamer egy számunkra már ismert gondolata –, hogy „az »iskola« ellenében korlátozza a tudomány, azaz a *demonstratio* igényeit, és a sensus communisra hivatkozzék” (IM 42., kiemelés F. M. I.). Pár sorral lejjebb újfent kritikailag említi „az »iskola« racionalizmusát”, s az »iskola« úgyszintén megint csak – mint majdnem minden esetben – distanciálódó módon idézőjelek között szerepel.

Oetinger, írja Gadamer, „a sensus communis egyenesen »szív«-nek fordítja”, majd idézi Oetingert. „A sensus communis [...] csupa olyan dologgal báblik, melyet minden ember naponta maga előtt lát, melyek egy *egész társadalmat összetartanak*, melyek mind igazságok, mind tételek, mind pedig a tételek felhasználásához szükséges intézmények és formák lehetnek.” (IM 42, kiemelés F. M. I.) Oetinger azt igyekszik megmutatni, hangsúlyozza Gadamer, hogy nemcsak a fogalmak világossága a fontos – ez „nem elég az eleven ismerethez”. Inkább „bizonyos előzetes érzésekre és hajlamokra” van szükség. „Az atyák”, idézi Oetingert egy fontos összefüggésben Gadamer, „bizonyítás nélkül is szükségét érzik, hogy gondoskodjanak gyermekeikről: a szeretet nem *demonstrál*, hanem gyakran az ész ellenében ragadja a szívet a szeretett csábítás felé” (IM 43, kiemelés F. M. I.). A demonstráció fogalma rövid időn belül másodszer jelenik meg kritikailag hangsúllyal, és Gadamer azon alap gondolatát fejezi ki, mely szerint a szellemtudományok „logikája”, „tudományossága” radikálisan eltér egyrészt a természettudományok, másrészt a racionális metafizika „módszerre”, „bizonyításra” épülő tudományosságától.⁵⁰ Bizonyítások és érvek nem képesek egy

⁵⁰ Ezt a belátást Gadamer másutt általánosítva is megfogalmazza: „a terület, amelyen a hermeneutika osztozik a retorikával, a *meggyőző* (s *nem a logikailag kényszerítő*) érvek területe. Ez a gyakorlat, és egyáltalán a humanitás területe. Feladatát éppen hogy nem ott tölti be, ahol a »vaslogika« uralkodik, melynek vita nélkül alá kell vetnünk magunkat [...]” (IM 381; kiemelés F. M. I.). „Az ízlés és az ítélőerő nem más, mint az egyes megítélése egy egészre való tekintettel, tehát arra való tekintettel, hogy összeillik-e minden egyébbel, azaz »illő«-e. Ehhez érzékünk kell hogy legyen – *demonstrálni* nem lehet.” (IM 49–50.) Lásd még IM 45: „Valóban az ítélőerő tevékenységét, azt, hogy valami különöst egy általános alá foglal, valamit egy szabály eseteként ismer fel, logikailag nem lehet *demonstrálni*. [...] a szabályok alkalmazását semmiféle fogalmi *demonstráció* sem képes irányítani.” (Kiemelés F. M. I.) Oetingerrel

közösséget összetartani, más szóval kivételes esetektől eltekintve nem azért érzi magát az ember egy közösség tagjának, s azonosítja magát vele, mert „talált rá egy jó érvet” vagy, mert „bebizonyítják” neki. „Hisz azt végeredményben mindig tudtuk, írja Gadamer, hogy a racionális bizonyítás és tanítás lehetőségei nem merítik ki teljesen az ismeret körét.”⁵¹

Ezeket a megfontolásokat továbbgondolva elmondhatjuk: egy popperi értelemben vett nyílt társadalmat nem az érvelés tart össze. Az érvelés a társadalmat győzőkre és legyőzöttekre osztja, s így egy túlnyomórészt harcos, sőt harcias társadalom mintaképeül szolgálhat, melynek tagjai egymással harcban állnak, küzdelmüket pedig *érvekkel* folytatják, ezeket mint fegyvereket forgatják. Ebben az összefüggésben figyelemre méltó, hogy Gadamer kifejezetten is elutasítja a „mindenkivel szembeni győzedelmes argumentálás művészetét”,⁵² s az argumentáció közösséget összetartó erejét alapjaiban megkérdőjelezi, kérdésessé teszi. Gadamer az érvelés ellen a (történeti) tapasztalatra hivatkozik, de talán jobb, ha úgy fogalmazzunk, hogy a tapasztalatra való hivatkozással *érvel*, s az *érvelés elleni érvelés* szükségessége jól mutatja vállalkozásának paradox – de ettől még nem kevésbé igazságigénnyel fellépő – jellegét.

kapcsolatban Gadamer megemlíti: Oetinger „szembefordul a felvilágosodás *demonstráció*-eszményével” (IM 403. 55. jegyzet); „gegen das Demonstrationsideal der Aufklärung wendet” (GW 1. 33). Gadamer Oetinger-értelmezésével kapcsolatban lásd még GW 4. 306–317; lásd itt pl. 310; Oetinger „tudatában van annak, hogy [...] a *sensus communis* nem valami racionálisan levezetendő alapelv, hanem valami velünk született, amely csak a használatban az, ami [...]”; vizsgálódása „egyáltalán nem akar *demonstratio* lenni”). (Kiemelések F. M. I.) Gadamer hangsúlyosan említi a *common sense* skót filozófiáját, „amely polemikusan irányult mind a metafizika, mind pedig annak szkeptikus feloldása ellen”, s idézi Thomas Reidnek elemzési szempontunk számára fontos megállapítását: „a common sense vonatkozása a societyre megőrződik: »They serve to direct us in the common affairs of life, where our *reasoning faculty* would leave us in the dark.«” (41. kiemelés F. M. I.) – Az érvek, demonstrációk, bizonyítás iránti sürgetés összefüggésében Gadamer másutt azt írja: „a tudomány annyiban valóban rokon a vakbuzgóval, hogy mivel állandóan bizonyítékokat követel és bizonyítékokat szolgáltat, éppoly intoleráns, mint ő” (GW 2. 45, idézve fentebb a 28. jegyzetben).

⁵¹ IM 40. Lásd ehhez Heidegger GA 14. 89: „Mindannyian rászorulunk a gondolkodásra való nevelésre, s mindenekelőtt annak tudására, mit jelent műveltség és műveletlenség a gondolkodásban. Ehhez Arisztotelésznél találunk egy utalást. *Metafizikájának* IV. könyvében azt írja (1006a): »Ugyanis műveletlenség az, ha az embernek nincs érzéke aziránt, hogy mi igényel bizonyítást, és mi nem.«”. A Heidegger által már nem idézett arisztotelészi szöveg így folytatódik: „Mert lehetetlen az, hogy mindenre legyen bizonyítás, minthogy akkor végtelenbe tartó haladás lépne fel, s akkor nem léteznék semmiféle bizonyítás”.

⁵² IM 257. Gadamer így folytatja: „Ellenkezőleg: az is lehetséges, hogy az, aki [...] a kérdésés és az igazságkeresés művészetét gyakorolja, a hallgatóság előtt a rövidebbet húzza.” „A beszélgetés folytatásához arra van szükség, hogy a másikat ne legyőzni akarjuk.” „A kérdésés művészete [...] a valódi beszélgetés folytatásának művészete” (uo.). Részletesebben lásd Fehér 2001. 92 skk. Az érveléssel szembeni egyik legjobb ellenérvet, mely az érvelés határait vonja meg, Hegelnél, a kanti letét-toposz hegeli kritikájában találjuk; lásd ehhez Fehér 1996–1997. 65–78.

Térjünk vissza Gadamer „társadalomkritikainak” nevezett megjegyzéseihez, s ezek rövid rekonstrukciójával és interpretációjával zárjuk a jelen dolgozatot. Ha jól látom, három olyan szöveghely van, ahol ez a kritika Gadamernél kicsit részletesebben kerül kifejtésre, s ezeket az alábbiakban idézem.

Németországban, mely *a forradalomnak mindig csak a küszöbéig jutott el* [!], az *esztétikai humanizmus* tradíciója volt az, amely a modern tudományeszmény kibontakozása közben elevenen tovább hatott. Más országokban talán több politikai tudat hatolt be abba, amin ott a „humanities”, a „lettres” alapul, röviden: minden, amit egykor humanioráknak neveztek. (IM 11. kiemelés F. M. I.)

Míg Angliában és a latin országokban a *sensus communis* fogalma még ma sem csupán kritikai jelszó, hanem az állampolgárok bizonyos általános kvalitását jelenti, Németországban Shaftesbury és Hutcheson hívei már a 18. században sem vették át a „*sensus communis*” *politikai* tartalmát. A 18. század iskolai metafizikája és populárfilozófiája bármennyire igyekezett is tanulni a felvilágosodás vezető országaitól, Angliától és Franciaországtól, s próbálta utánozni őket, nem tudott adaptálni olyasmit, amihez teljességgel *hiányoztak a társadalmi és politikai feltételek* [!]. Használták ugyan a *sensus communis* fogalmát, de mivel teljesen *depolitizálták*, elvesztette voltaképpen kritikai jelentését. (IM 42, kiemelés F. M. I.)⁵³

[A humanista vezérfogalmak depolitizálása következtében a társadalmi szférában] az igazi erkölcsi és politikai szabadság helyét [...] egy „esztétikai állam”, a művészet iránt elkötelezett kultúrtársadalom megteremtése foglalja el. (IM 77.)⁵⁴

⁵³ A kontextus érzékeltetése kedvéért célszerű lesz idézni az egész bekezdést (IM 42): „Nagyon jellemző, hogy a modern szellemtudományok 19. századi öneszmélése számára a filozófiának nem az a moralista hagyománya vált meghatározóvá, amelyhez Vico és Shaftesbury tartozik, s melyet elsősorban Franciaország, a bon sens klasszikus hazája képvisel, hanem Kant és Goethe korának német filozófiája. Míg Angliában és a latin országokban a *sensus communis* fogalma még ma sem csupán kritikai jelszó, hanem az állampolgárnak bizonyos általános kvalitását jelenti, Németországban Shaftesbury és Hutcheson hívei már a 18. században sem vették át a »*sensus communis*« politikai tartalmát. A 18. század iskolai metafizikája és populárfilozófiája bármennyire igyekezett is tanulni a felvilágosodás vezető országaitól, Angliától és Franciaországtól, s próbálta utánozni őket, nem tudott adaptálni olyasmit, amihez teljességgel hiányoztak a társadalmi és politikai feltételek. Használták ugyan a *sensus communis* fogalmát, de mivel teljesen depolitizálták, elvesztette voltaképpen kritikai jelentését. Csupán egy bizonyos elméleti képességet értettek rajta, a teoretikus ítélőerőt, mely az erkölcsi tudat (a lelkiismeret) és az ízlés mellé sorakozott. Így besorolták az alaperők skolasztikájába, melynek kritikáját aztán Herder végezte el (a negyedik *Kritikai Berék*ben, mely Riedel ellen irányult), s melynek révén Herder az esztétika területén is a historizmus előfutárává vált.” (Kiemelés az eredetiben.) – Gadamer láthatóan sajnálkozik amiatt, hogy „a modern szellemtudományok 19. századi öneszmélése számára a filozófiának nem az a moralista hagyománya vált meghatározóvá, amelyhez Vico és Shaftesbury tartozik, s melyet elsősorban Franciaország, a bon sens klasszikus hazája képvisel”.

⁵⁴ Itt pontosabban egy „vallási hagyományait elvesztett kultúrtársadalomról” van szó (IM 80), melynek így „a művészi hivatás szakralizálása” felel meg (IM 83). Erre a kultúrtársadalomra

Gadamer, a német szellemtudományok és a német filozófiai-esztétikai tradíció 20. századi kiemelkedő filozófiai képviselője és védelmezője aligha vádolható azzal, hogy érzéketlen maradt volna az iránt, amit a fenti első idézetben „az esztétikai humanizmus tradíciójának” nevezett vagy, hogy Kant filozófiai-esztétikai gondolatait ne becsülte volna nagyra. S mégis: az idézett szórványos megjegyzések – a német filozófiai hagyomány nyílt és tiszteletre méltó önkritikája – arról tanúskodnak, hogy „az esztétikai humanizmus tradíciójának” németországi uralomra jutását nem lehet minden további nélkül győzelemként ünnepelni, mivelhogy ennek az örömteli fejleménynek bizony ára volt. Ez az ár pedig – mint az eddigiekből már kitűnhetett – a *sensus communis* erkölcsi-politikai dimenziójának elsorvasztásában állt.⁵⁵ Hogy a *sensus communis* közösségképző jellege a kanti esztétikában megőrződött és jelen van, azt különösebb ellenvetés nélkül el lehet ismerni, ez azonban éppoly kevésbé elegendő Gadamer Kant-értelmezésének a bírálatahoz, mint a *sensus communis*-fogalom újkori – elsősorban Németországban végbement – fejlődésének visszamenőleges meg nem történtté tételéhez. Valamely, Gadamerrel szemben igényes kritikai pozíció elfoglalása előfeltételezi, hogy a kritikai optika nem szűkül Kantra, hanem szem előtt tartja az egész újkori – sőt antik –filozófiatörténet gadameri ábrázolását.

Az ár azonban végső soron nem is csupán a *sensus communis*-fogalom – Gadamer által kritikusan szemlélt – újkori fejlődése (azaz visszafejlődése, elsorvadása), hanem az, amit ez a fogalomtörténeti ábrázolás mintegy leképez, lefed, amit vele meg kíván magyarázni: az újkori német történelem – nem kevésbé kritikusan

„a »művészet« pszeudoállásossá fokozott fogalma”, a „művészet kultúrvallássá emelkedése” a jellemző (IM 384). – Érdeemes idéznünk itt lábjegyzetben azokat a rövidebb szövegheleket, amelyek a fentebbi részletesebb idézeteket hasznosan egészíthetik ki: „[...] utánajárunk annak a kérdésnek, hogyan *szorvadt el* ez a tradíció [a *sensus communis* tradíciója]” (IM 40. kiemelés F. M. I.). „Vico a szellemtudományi megismerésnek egy olyan igazságmozzanatához kalauzol bennünket, mely a 19. századi szellemtudományok öneszmélése számára már hozzáférhetetlen volt” (IM 40). „A *sensus communis* jelentéstartalma is bajosan korlátozható az esztétikai ítéletre” (IM 45). „[...] a német felvilágosodás filozófiája az ítélőerőt nem a szellem magasabb képességei, hanem az alacsonyabb megismerési képességek közé számította. Ezzel olyan irányt vett, mely messze eltér a *sensus communis* eredeti római értelmétől, s a skolasztikus hagyományt folytatja” (IM 45). „Kant [...] egészen más hangsúllyal használja ezt a fogalmat [a *sensus communis* fogalmát] *Az ítélőerő kritikájában*. Őnála már nincs rendszertani helye a fogalom alapvető morális értelmének.” (IM 46). „Kantnál a *sensus communis* a szó logikai értelmében sem játszik semmilyen szerepet” (IM 47). „[...] mindannak a jelentőségéből, amit érzéki ítélőképességnek lehetne nevezni, Kantnál nem marad más, mint az esztétikai ízléscsőlet. Itt igazi közös érzékről van szó.” (IM 47.) „Amikor Kant [...] az ízlést nevezi az igazi »közös érzéknek«, már nem veszi figyelembe a közös érzék fogalmának azt a nagy morális-politikai hagyományát, melyet fentebb bemutatunk” (IM 53).

⁵⁵ Lásd ehhez Fehér 2001. 144: „A művészet tematikáját magában foglaló esztétika létrejöttét [...] Gadamer szempontjából tehát teljes egészében szubjektívizálásként kell érteni. Az esztétika újkori autonómmá válásának ára éppenséggel a »szubjektívizálás«. Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy az esztétika lemond az igazság- és az ismeretigényről, ezeket előzetesen feladja [...]. Gadamer ilyenformán rendkívül kritikusan áll szemben azzal a folyamattal, melyben az esztétika az újkorban autonóm filozófiai diszciplínává vált [...]”

szemlélt – alakulása s annak fejleményei. Jelen dolgozatot erre vonatkozó néhány megjegyzéssel zárjuk.

Gadamer fő műve 1960-ban jelent meg. Megírása az ötvenes évekre esik. A mű egy olyan korban született, amikor elevenen élt a II. világháború sokkja, amikor a szellemi klíma egyik újra és újra felvetődő kérdése így hangzott: hogyan kerülhetett sor Hitler hatalomra jutására, a világháború tragédiájára, a koncentrációs táborokra, a holocaustra? Vajon mindez Németország újkori történelmének alakulásával magyarázható, s ha igen, hogyan? Az ezeket a kérdéseket középpontba állító, akkoriban lezajlott számos vitából és diszkusszióból csak két – mindenestre jelentős hatású – példára hivatkozom: Helmuth Plessner *Az elkésett nemzet* és Lukács György *Az ész trónfosztása* című könyvére. Mindkettő a háború utáni diszkussziók alaphangját üti meg azáltal, hogy a nemzetiszocializmus 1933-ban történt hatalomátvételét és ezzel az egész 1945-ig ívelő folyamatot a német és európai történelem újkori fejlődéséből igyekszik magyarázni. S mindkét műben az egyik kiemelkedő magyarázó motívum így hangzik: az ok a németországi polgári fejlődés *megkésetttségében* és felemás jellegében keresendő. Gadamer *sensus communis*-értelmezésének szempontjából jellegzetes már Plessner könyve első fejezetének címe: *Nach dem Kriege. Deutschlands Protest gegen den politischen Humanismus Westeuropas (A háború után. Németország tiltakozása Nyugat-Európa politikai humanizmusa ellen)*.⁵⁶ Innen szemlélve úgy tűnik, mintha az idézett gadameri helyek a maguk módján arra próbálnának választ keresni, hogy a *sensus communis* erkölcsi-politikai dimenziója – az, ami a náciizmus hatalomra jutásával szemben az állampolgári érzület szintjén ellenállást tudott volna kifejezni –, vagyis (Plessner kifejezését használva) a „politikai humanizmus” miért nem tudott gyökeret verni Németországban. A *sensus communis* depolitizálásnak fejleménye ebben a kontextusban a nemzetiszocializmushoz vezető út egyik előzményének tekinthető. Plessner munkájának címe és Lukács György *Az ész trónfosztása* című műve első fejezetének első mondata között nyilvánvaló a kapcsolat: „Általánosságban szólva a német nép sorsa, tragédiája abban áll”, írta Lukács, „hogy a modern-polgári fejlődésben *elkésett*” (Lukács, 1954. 37; kiemelés F. M. I.).⁵⁷ Kicsit később találunk Lukácsnál olyan megfogalmazásokat, amelyek akár Gadamer művében is szerepelhettek volna: „a humanista mozgalom Németországban sokkal kevésbé járul hozzá a nemzeti tudat keletkezéséhez”, mint Nyugat-Európában (Lukács 1954. 39); Németországban „a nemzet fogalma pusztá kultúrfogalommá halványodott” (uo. 44). Az utóbbi folyamat megfeleltethető Gadamer nézőpontjából a *sensus communis* depolitizálásának és az esztétikai szférára való szűkülésének.

De nemcsak Lukácsnál találunk olyan megfogalmazásokat, amelyek akár Gadamer művében is szerepelhettek volna – a fordított eset is előfordul. Gadamer-

⁵⁶ Helmuth Plessner 2003. 36 skk.

⁵⁷ Lukács és Plessner egyébként személyesen ismerték egymást, 1913-ban Max Webernél ismerkedtek meg. Lásd ehhez és filozófiai életútjukhoz Joachim Fischer 2014.

nél is fellelhetők olyan szöveghelyek, amelyek Lukács művében is helyet kaphattak volna.

Hogy „Németország a forradalomnak mindig csak a küszöbéig jutott el”, hogy míg Angliában és a latin országokban a *sensus communis* fogalma Németországtól eltérően „az állampolgárok bizonyos általános kvalitását jelenti”; hogy a német aufklärista filozófia próbált ugyan adaptálódni Nyugat-Európához, de ehhez „teljességgel hiányoztak a társadalmi és politikai feltételek”; hogy Németországban az „erkölcsi és politikai szabadság helyét [...] egy »esztétikai állam«, a művészet iránt elkötelezett kultúrtársadalom megteremtése” foglalta el – mindezek az észrevételek különösebb kényszeredettség nélkül beilleszthetők a lukácsi – s nem kevésbé a plessneri – optikába. A német állampolgári tudatot Plessner apolitikus beállítottságként, továbbá a „Volkstümelei [népiesség] és az „Obrigkeitsfrömmigkeiten [a feljebbvalók iránti áhítatos tisztelet] szerencsétlen összekapcsolódásaként” jellemzi (Plessner 1985. 294).

Gadamer *sensus communis*-felfogása ezen társadalomkritikai háttér előtt azzal (Gadamer számára jól ismert, a hatástörténet fogalmával leírt) hermeneutikai belátással magyarázható, amely szerint – amint arról fentebb a II. fejezet harmadik bekezdésében már röviden szó esett – a mindenkori jelen – s hozzá való viszonyunk – határozza meg azt a módot, ahogyan a múlthoz fordulunk, adja kezünkbe azokat a szempontokat és kérdéseket, amelyekre vonatkozóan a múlt feltárul.⁵⁸

Ezen megfontolások alapján a *sensus communis* fogalomtörténetének gadameri végigkövetése-értelmezése már kezdetben, amikor a rekonstrukció Arisztotelészhez, a rómaiakhoz, a sztoikusokhoz, majd az újkorban elsősorban Vicóhoz és Oetingerhez nyúl vissza, a jelenre való vonatkoztatás értelmezési körében áll, a jelenre való vonatkoztatás szempontja mozgatja, irányítja és határozza meg. Gadamer ennek nagyrészt tudatában is van. „[A] szellemtudományokban”, írja, „a kutatási érdeklődést, mely a hagyomány felé fordul, sajátosan motiválják a mindenkori jelen és annak érdekei” (IM 203).

Ezt a tényállást pedig – tehetjük hozzá, s ezzel zárjuk dolgozatunkat – nem összeszorított foggal kell beismerni. A végességhermeneutika szemszögéből ez a történeti kutatásnak nem hátránya, hanem inkább jellegzetessége, sőt előnye.

⁵⁸ Lásd IM 202 skk., 213 skk. A tanulmány II. pontjában nem szerepeltek hivatkozások gadameri szöveghelyekre, ezért hasznos lehet, ha most néhány helyet idézek. IM 202: „[...] a feladat voltaképpen teljesítése az »objektív« történeti kutatás legszélsőségesebb esetében is abban áll, hogy újra meghatározzuk a jelentőségét annak, amit kutatunk. A jelentőség azonban nemcsak a végén áll az ilyen kutatásnak, hanem az *elején* is: mint a *kutatási téma kiválasztása, a kutatási érdeklődés felébredése*, az új kérdés felmerülése” (kiemelés F. M. I.). IM 203: „a dolgot csak az az aspektus jeleníti meg, amelyben megmutatják nekünk.” IM 213: „A valóban történeti gondolkodásnak gondolnia kell saját történetiségére is”. IM 216: „Horizontra szert tenni mindig azt jelenti, hogy képessé válunk messzebb látni a közelinél és a túl közelinél, de nem azért, hogy eltekintsünk önmagunktól, hanem hogy egy nagyobb egészben és helyesebb arányokban jobban lássuk a dolgot.”

IRODALOM

Heidegger műveinek összkiadására (*Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975-től) GA rövidítéssel, Gadamer összegyűjtött műveire (*Gesammelte Werke*, 1–10 köt., Tübingen, Mohr, 1985–1995) GW rövidítéssel hivatkozom, ezt követi a kötetszám, majd pont után a lapszám megjelölése. A gadameri fő mű (Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, Mohr, 1975⁴ [GW 1]) magyar kiadására (*Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat, 1984) IM jelzéssel hivatkozom. Egyéb rövidítések: SZ = Heidegger: *Sein und Zeit*. 15. kiadás, Tübingen, Niemeyer, 1979;¹⁵ LI = *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest, Gondolat, 1989. – Az idézetekben szereplő magyar fordításokat minden külön megjelölés nélkül helyenként módosítottam.

- Abbott, Andrew 2007. The Aims of Education Address. *The University Of Chicago Record*. 2002. September 26, 4–8. <URL <http://home.uchicago.edu/~aabbott/Papers/aims2.pdf>>; újranyomva: Welcome to the University of Chicago. *Forschung und Lehre* 2007/8. Supplement; Németül: Willkommen an der Universität Chicago. *Glanzlichter der Wissenschaft. Ein Almanach*. Szerk. Deutscher Hochschulverband. Stuttgart, Lucius, 2008. 5–23.
- Dilthey, Wilhelm 1924. Die Entstehung der Hermeneutik. In uő: *Gesammelte Schriften*. 5. kötet. Szerk. Georg Misch. Leipzig–Berlin, Teubner.
- Dilthey, Wilhelm 1974. A hermeneutika keletkezése. Ford. Erdélyi Ágnes. In uő: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Szerk. Erdélyi Ágnes. Budapest, Gondolat.
- Fehér M. István 1996–1997. Verstehen, Verständigung, Argumentieren, Gemeinschaft: Zu den praktisch-politischen Aspekten der Hermeneutik Gadamer's. *Existenzia*. 6–7. 65–78.
- Fehér M. István 2001. *Hermeneutikai tanulmányok. I.* Budapest: L'Harmattan.
- Fehér M. István 2002. Destrukción és applikáció, avagy a filozófia mint „saját korának filozófiája”. *Történelem és történetiség Heidegger és Gadamer gondolkodásában. Világosság*. 43/4–7. 19–33. <<http://www.vilagosság.hu/pdf/20030704121036.pdf>>
- Fehér M. István 2003. Filozófia, retorika, hermeneutika. *Világosság*. 44. 2003/11–12. 19–32. <<http://www.vilagosság.hu/pdf/20040419114135.pdf>>
- Feyerabend, Paul – Hans Albert 1997. *Briefwechsel*. Szerkesztette Wilhelm Baum. Frankfurt/M, Fischer.
- Figal, Günter 2000. Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie. In *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*. Szerkesztette Günter Figal – Jean Grondin – Dennis Schmidt. Tübingen, Mohr Siebeck, 335–344.
- Fischer, Joachim 2014. Lukács und Plessner: Alternative Sozialphilosophien im Ausgang des Weltkrieges. In *Erster Weltkrieg. Kulturwissenschaftliches Handbuch*. Szerk. Niels Werber – Stefan Kaufmann – Lars Koch. Stuttgart, Metzler, 410–418.
- Gadamer, Hans-Georg IM = *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat, 1984.
- Gadamer, Hans-Georg 1976. Was ist Wahrheit? In uő: *Kleine Schriften*. Tübingen, Mohr. 1. kötet.
- Gadamer, Hans-Georg. GW. *Gesammelte Werke*. 1–10. kötet. Tübingen, Mohr. 1985–1995.
- Gadamer, Hans-Georg. GW 1. *Gesammelte Werke*. 1. kötet. Tübingen, Mohr. 1986.
- Gadamer, Hans-Georg. GW 2. *Gesammelte Werke*. 2. kötet. Tübingen, Mohr. 1986.
- Gadamer, Hans-Georg. GW 3. *Gesammelte Werke*. 3. kötet. Tübingen, Mohr. 1987.
- Gadamer, Hans-Georg. GW 4. *Gesammelte Werke*. kötet. Tübingen, Mohr. 1987.
- Gadamer, Hans-Georg 2002. *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer Dialog mit Ricardo Dottori*. Münster–Hamburg–London, LIT Verlag.

- Hahn, Lewis E. (szerk.) 1997. *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. (The Library of Living Philosophers; 24.) LaSalle/IL, Open Court Publishing. 137–153.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979. *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. I. A logika*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1981. *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. III. A szellem filozófiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich – Friedrich Wilhelm Joseph Schelling 2001. A filozófiai kritika lényegéről általában, s kiváltképp a filozófia mai állapotához való viszonyáról. In Hegel–Schelling: *Hit és tudás. Tanulmányok a Kritisches Journal der Philosophie-ből*. Fordította Nyizsnyánszki Ferenc. Budapest, Osiris Kiadó – Gond-Cura Alapítvány, 7–23.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1970. *Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe*. Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2. kötet.
- Heidegger, Martin SZ. = *Sein und Zeit*. 15. kiadás, Tübingen, Niemeyer. 1979.
- Heidegger, Martin LI = *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály – Angyalosi Gergely – Bacsó Béla – Kardos András – Orosz István. Budapest, Gondolat, 1989.
- Heidegger, Martin GA. *Gesamtausgabe*. Frankfurt/M, Klostermann. 1975–.
- Heidegger, Martin GA 60. *Phänomenologie des religiösen Lebens. Wintersemester 1920/21, Sommersemester 1921*. Gesamtausgabe, 60. kötet. Sajtó alá rendezte M. Jung – T. Regehly – C. Strube. 1995.
- Heidegger, Martin GA 9. *Wegmarken*. Gesamtausgabe, 9. kötet. Sajtó alá rendezte F-W. von Herrmann. 1976.
- Heidegger, Martin GA 18. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Gesamtausgabe, 18. kötet. Sajtó alá rendezte M. Michalski. Frankfurt/M, Klostermann. 2002.
- Heidegger, Martin GA 14. *Zur Sache des Denkens*. Gesamtausgabe, 14. kötet. Frankfurt/M, Klostermann. 2007.
- Kant, Immanuel 1974. *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat.
- Kant, Immanuel 1821. *Vorlesungen über die Metaphysik*, herausgegeben von K. H. L. Pölitz, Ersterscheinung 1821. *Zum Drucke befördert von dem Herausgeber der Kantischen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. Nebst einer Einleitung, welche eine kurze Übersicht der wichtigsten Veränderungen der Metaphysik seit Kant enthält*. Erfurt, Keyserische Buchhandlung, 1821. Új kiadás in *Kant's Vorlesungen*. Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. 5. kötet. *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*. Zweite Hälfte, erster Teil (= *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. 28), Berlin, Walter de Gruyter. 1970. 525–610.
- Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (később: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin) [= Akademie-Ausgabe]. Berlin, Reimer (1900-tól: De Gruyter).
- Kant, Immanuel 1968. *Werkausgabe*. Szerk. W. Weischedel. 6. kötet. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) = *A tiszta ész kritikája* (TÉK) ford. Kis János, Budapest, Atlantisz. 2004.
- Kant, Immanuel 1917. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In *Kant's gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe, 7. kötet.
- Kant, Immanuel 1996. *Történefilozófiai írások*, ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Ictus.
- Kant, Immanuel 1999. *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*. Ford. John Éva – Tengelyi László. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel. 2005. Pragmatikus érdekű antropológia. In uő: *Antropológiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Osiris Kiadó – Gond-Cura Alapítvány.

- Kleist, Edward Eugene 2000. *Judging Appearances. A Phenomenological Study of the Kantian sensus communis*. (Phaenomenologica; 156.) Dordrecht, Kluwer.
- Lukács György 1954. *Az ész trónfosztása*. Budapest, Magvető.
- Lukács, György 1977. *Ifjúkori művek*. Szerk. Tímár Árpád. Budapest, Magvető.
- Nehring, Robert 2010. *Kritik des Common Sense. Gesunder Menschenverstand, reflektierende Urteilskraft und Gemeinssinn – der Sensus communis bei Kant*. (Erfahrung und Denken, 100.) Berlin, Duncker & Humblot.
- Palmer, Richard E. 1969. *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston, Northwestern University Press.
- Platón összes művei. Budapest, Európa. 1984.
- Plessner, Helmuth 1985. Deutsches Philosophieren in der Epoche der Weltkriege (1953). In uő: *Gesammelte Schriften in zehn Bänden. IX. Schriften: zur Philosophie*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 263–299.
- Plessner, Helmuth 2003. *Die verspätete Nation. Über Die Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes (1935/1959)*. In Uő: *Gesammelte Schriften in zehn Bänden. VI. Die Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes*. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press.
- Sokolowski, Robert. 1997. Gadamer's Theory of Hermeneutics. In Lewis E. Hahn (szerk.) *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. (The Library of Living Philosophers; 24.) LaSalle/IL, Open Court Publishing, 223–234.
- Schaeffer, John D. 1990. *Sensus Communis. Vico, Rhetoric, and the Limits of Relativism*. Durham–London, Duke University Press.
- Shaftesbury, Ashley Anthony Cooper, Earl of 2001. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Szerk. Douglas den Uyl. Indianapolis/IN, Liberty Fund. 1. kötet.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Lord of 2008. *Sensus communis. Esszé a szellem és a jókedély szabadságáról (Levél egy barátjához)*. Ford. Harkányi András. Budapest, Atlantisz.
- Tugendhat, Ernst. 1992. The Fusion of Horizons. *The Times Literary Supplement*. 1978. május 19.; újranyomva in uő: *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/M, Suhrkamp. 426–432.
- Turk, Horst. 1982. Wahrheit oder Methode? H-G. Gadamer's „Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik“. In Hendrik Birus (szerk.) *Hermeneutische Positionen: Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 120–150.
- Verene, Donald Philipp 1997. Gadamer and Vico on *Sensus Communis* and the Tradition of Humane Knowledge. In Lewis E. Hahn (szerk.) *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. (The Library of Living Philosophers; 24.) LaSalle/IL, Open Court Publishing, 137–153.
- Vico, Giambattista 1959. *La scienza nuova (Principj di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni. Corretta, schiarita e notabilmente accresciuta)*. In uő: *Opere*. Szerk. Paolo Rossi. Milano, Rizzoli.
- Vico, Giambattista 1979. *Az új tudomány*. 2. Kiadás. Ford. Dienes Gedcon – Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.